VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
Wa Or Q S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-SIXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1908

436214
6.6.45

DS
101
R45
t.56

LA FAMILLE JUIVE DES HAMON

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DES JUIFS EN TURQUIE

I

Le 2 janvier 1492, le roi d'Espagne Ferdinand le Catholique entrait dans Grenade, la dernière possession des Maures dans la péninsule, et le 30 mars de la même année il bannissait par un édit tous les Juifs de son royaume. Son exemple fut suivi cinq ans plus tard par son gendre Emanuel, roi de Portugal. L'Église avait remporté un triomphe éclatant : la péninsule ibérique était devenue purement catholique.

Environ quarante ans auparavant, le 29 mai 1453, Mahomet II (1451-1481) conquérait Constantinople et en faisait la capitale du puissant empire osmanique, qui s'élevait alors, à l'effroi de la chrétienté d'occident. Peu après la prise de la ville, il adressa un appel aux Juifs, les invitant à s'établir dans sa nouvelle métropole, où les plus grandes libertés leur seraient octroyées, et appela le rabbin Moïse Capsali (vers 1420-1493), qu'il nomma grand-rabbin, dans le Divan, où il avait voix au conseil à côté du Mufti et du Patriarche grec, en qualité de représentant des Juifs [1]. Fidèle à ce noble exemple, son fils Bajazet II (1481-1512) fit, en 1492, un accueil hospitalier aux Juifs exilés d'Espagne, victimes du fanatisme religieux, qui trouvèrent une nouvelle patrie dans son empire. Les sultans ne furent pas seulement plus tolérants, mais aussi plus habiles que les rois chrétiens à l'égard des Juifs. Ils

1. V. la chronique turque ספר מלכי העותמנלים ou ספר מאורעות עולם, éd. Constantinople, 1756, et Graetz, *Geschichte*, VIII, p. 215 et note 7. Cf. l'ouvrage à teinte légendaire דבי אליהו d'Elia Capsali, cité par Rosanes dans son *Histoire des Juifs en Turquie* (en hébreu), p. 26.

surent apprécier pleinement leurs facultés et les utiliser pour le bien de l'Etat. On dit que Bajazet II se serait écrié un jour devant ses courtisans : « Vous appelez Ferdinand un roi sage, lui qui, en exilant les Juifs, a appauvri son pays et enrichi le nôtre[1] ! » Le voyageur français Nicolas de Nicolay, qui accompagna à Constantinople l'ambassadeur de France M. d'Aramon, séjourna dans cette ville vers 1551-1554. Etant donnés les préjugés qui régnaient alors en France sur les Juifs, il ne pouvait guère s'exprimer favorablement sur ceux de Constantinople. Il n'en vante pas moins les avantages considérables que la Turquie a retirés de la très nombreuse immigration de Juifs chassés d'Espagne et de Portugal aux dépens des pays chrétiens [2].

La quantité de Juifs habitans par toutes les villes de Turcquie, et de Grèce, principalement à Constantinople, est si grande, que c'est chose merveilleuse et presque incroyable. Car le nombre d'iceux faisans estat de trocque et trafficque de toute marchandise, mesmement d'argent usuraire, y multiplie tellement de cour à autre, pour le grand apport et affluence des marchandises qui y arrivent de toutes parts, tant par mer que par terre, que l'on peut dire avecq raison, qu'ils tiennent pour le jourd'huy entre leurs mains toutes les plus grandes trafficques de marchandise et d'argent courant, qui se face en tout le Levant. Et qu'ainsi soit, les bouticques et magazins les plus riches et mieux fournies de toutes sortes de marchandises, qui se puissent trouver en Constantinople, sont ceux des Juifs. Outre ce ilz ont entre eulx des ouvriers en tous arts et manufactures très excellens, spécialement des Marranes (?) n'a pas longtemps bannis et deschassez d'Espagne et Portugal, lesquelz au grand détriment et dommage de la Chrestienté ont apprins au Turc plusieurs inventions, artifices et machines de guerre, comme à faire artillerie, harquebuses, pouldres à canon, boulets et autres armes.

Appelés par les sultans aux postes élevés, les Juifs mettaient toutes leurs facultés et toute leur énergie, leur expérience d'hommes d'état, leur habileté de financiers aussi bien que leurs connaissances médicales au service du pays auquel ils s'étaient attachés avec tout leur zèle et tout leur dévouement. Nicolas de Nicolay dit[3] :

En Turcquie, et principalement à Constantinople se treuvent plusieurs Turcs faisans profession de l'art de médecine, et exerçants la pratique

1. Imanuel Aboab, *Nomologia*, II, p. 295, et Graetz, *op. cit.*, p. 363.

2. *Les Navigations, peregrinations et voyages, faicts en la Turquie*, par Nicolas de Nicolay... En Anvers, M.D.LXXVI, p. 239-240. — Le prince vénitien Soranzo s'exprima semblablement en 1573 sur les Juifs de Constantinople, v. *Emek habacha*, éd. Letteris, p. 148.

3. *Ibid.*, p. 168-169 (p. 170 gravure représentant un médecin juif).

d'icelle. Mais beaucoup plus de Juifz que de Turcs, entre lesquels y en a de bien scavâts en la théorique et experimentez en pratique. Et la cause pourquoy en cest art ilz excedent communement les autres nations, est la cognoissance qu'il ont des langues, et lettres grecques, arabiques, chaldées et hebraïques... Quant aux habits de médecins turcs, il n'y a nulle différence à ceux du commun peuple. Mais bien ceux des médecins juifz : car au lieu du tulbant jaune, propre à la nation judaïque, ilz portent un haut bonnet pointu, teint en escarlate rouge...

Quelques-uns de ces médecins nous sont bien connus [1]. Mais leur histoire n'appartient pas plus à mon sujet que celle des autres hommes qui se sont distingués auprès de la Porte. Je ne m'attacherai qu'à ceux qui appartiennent à la famille Hamon et qui, pendant trois générations successives, ont occupé à la cour des sultans une situation privilégiée, qui leur a permis de s'employer pour le bien de leurs coreligionnaires.

II

Le nom de famille המון Hamon, qu'en espagnol on prononçait Amon, est d'une étymologie difficile. Joseph Sambari [2] appelle le médecin Moïse Hamon de Constantinople אב המון המון. C'est, en même temps qu'une allusion à l'expression appliquée par la Genèse, XVII, 5, à Abraham [3], une désignation honorifique de celui qui assistait la « foule » des émigrants juifs. Le même personnage est appelé Amon en latin [4] et en français [5], אמון en hébreu [6]. Mais ce nom est difficilement d'origine juive ou arabe, car il est souvent porté en Europe par des chrétiens. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, G. Hamon, théologien chrétien, écrivit en Angleterre, en 1660, un ouvrage intitulé : *Vindiciæ antiq. legum et statuorum Jesu Christi.* A la même époque vivait à Paris le

1. Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, p. 158, 159 ; cf. plus loin.

2. Extraits de sa chronique דברי יוסף dans Neubauer, *Med. Jew. Chr.*, II, 154. — Moïse ibn Ezra a dédié son recueil poétique intitulé *Tarschisch* à son riche protecteur dont le nom ne nous est pas connu : אב כל המון גוים. Il s'appelait probablement Abraham, mais cela n'est pas certain ; v. תרשיש, éd. Gunzburg, Berlin, 1886, p. 5.

3. Le patriarche est appelé אב המון tout court dans une *akéda* de Gabirol, commençant par les mots אז בהר מור.

4. David de Pomis, *De medico hebræo, enarratio apologetica*, p. 71.

5. Nicolas de Nicolay, v. plus loin.

6. Manassé b. Israël, מקוה ישראל, 1697, f° 57.

7. Fürst, *Bibliotheca judaica*, I, p. 360.

célèbre janséniste M. Hamon, le maître de Racine[1]. On connaît aussi le peintre breton Jean-Louis Hamon (1821-1874)[2]. A Nuremberg, il y a une douzaine de familles chrétiennes appelées Hamon et partout un grand nombre de personnages du nom de Amon.

L'Italien Obadia de Bertinoro, le célèbre auteur d'un commentaire de la Mischna, est souvent cité avec le surnom ירא, Yare[3], et il se le donne lui-même dans les deux lettres qu'il écrivit de Jérusalem à son père (1488) et à son frère (1489)[4]. Or, quand on écrit à d'aussi proches parents, on n'a pas l'habitude de signer autrement que son simple prénom. Le nom de ירא n'était sans doute à l'origine que l'abréviation de יהי רצוי אחיו (Deut., XXXIII, 24) et n'est devenu que plus tard un nom de famille en Italie[5]. Le père d'Obadia s'appelait Abraham[6] et son frère, qui le soutint généreusement pendant son séjour à Jérusalem, Zacharie[7]; le fils de ce dernier, nommé lui aussi Obadia, composa un commentaire mystique sur le livre d'Esther et un autre intitulé לבוש מלכות, sur celui de Ruth[8]. Or, le premier Obadia est appelé rarement המון, mais le second qu'on voulait distinguer de son oncle homonyme, reçoit généralement ce nom, qui devait être celui de toute la famille Obadia l'ancien, dont la famille demeurait en Italie, était né dans ce pays. Mais cela n'empêche pas que son père ou grand-père peut avoir été d'origine espagnole ou portugaise et avoir emporté de sa patrie le nom de famille Hamon. Carmoly[9] se trompe en disant que Joseph Hamon, le premier médecin juif de ce nom à la cour du sultan de Constantinople, descendait de la famille d'Obadia de Bertinoro et était né en Italie. Immanuel Aboab[10] le désigne formellement comme un Andalous. Il était probablement apparenté avec Isaac Hamon[11], qui fut le médecin d'un des derniers rois maures de Grenade vers la fin du XVe siècle, et il émigra en Turquie en 1492 avec les exilés espagnols.

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, IV, 290 et suiv., et *passim*.
2. *La Grande Encyclopédie*, *s. v.*
3. P. ex. par son disciple Salomon Urbino, dans son *Ohel Moëd* (composé en 1480), éd. Vienne, p. 307; דברי יוסף, *l. c.*, p. 150.
4. Editées par Neubauer et S. Sachs, dans le *Jahrbuch für die Gesch. der Juden*, III (1863), 221, 224.
5. V. Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 208. Cf. *Literaturgeschichte*, p. 224; *Kérem Hémed*, V, 158.
6. Ms. Bodl. 1061; v. Catalogue Neubauer, p. 255.
7. V. Samuel de Medina, בר שמואל (recueil de sermons), 6 *b*.
8. Ms. Michael, 360; v. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 2074.
9. *Op. cit.*
10. V. plus loin.
11. *Schébet Yehouda*, n° 37; cf. Graetz, *Geschichte*, IX, 33.

Samuel de Médina, qui s'expatria à la même époque d'Espagne en Turquie, traite dans une de ses consultations [1] le cas suivant : Un médecin juif s'était établi à Andrinople et sa grande habileté lui avait conquis la faveur du prince qui devait être sultan sous le nom de Mahomet II, au point que celui-ci, lorsqu'il monta sur le trône (1451), le nomma par décret son médecin particulier et l'exempta pour toujours, lui et ses descendants, de tout impôt et taxe. Ce médecin resta fidèle au judaïsme après son élévation, mais lui et ses descendants étaient attachés avec tant d'égoïsme à ces privilèges qu'ils ne voulaient pas verser la moindre contribution aux communautés juives auxquelles ils appartenaient. Celles-ci portèrent plainte, plus de cent vingt ans après la promulgation du décret d'exemption, contre les descendants de ce médecin juif, qui n'est pas cité nommément, auprès de Samuel de Médine, rabbin à Salonique, mais celui-ci répondit que les droits, reconnus par écrit, de la famille en question étaient inattaquables et devaient être respectés.

Or, Graetz [2] suppose que le médecin dont il est question dans cette consultation est le premier médecin juif de la famille des Hamon qui ait été attaché à la cour du sultan de Constantinople. Cette conjecture est dépourvue de tout fondement, car la famille Hamon, autant que nous sachions, s'est justement distinguée par le dévouement avec lequel ses membres se mettaient au service de leurs coreligionnaires dans le besoin et venaient en aide aux savants juifs dans la pauvreté. La consultation de S. de Médina s'applique selon toute vraisemblance à Hakim Jacob, que Mahomet II nomma son médecin et plus tard son trésorier (desterdar) [3]. Mais alors il faudrait révoquer en doute l'assertion de Hammer, qui dit que Hakim Jacob se convertit ensuite à l'Islam

Il est inexact qu'un Hamon ait été nommé médecin par Mahomet II [4]. Il faut aussi rectifier l'indication donnée par Immanuel Aboab [5], auteur généralement digne de foi, d'après lequel Joseph Hamon aurait dû sa nomination de médecin de la cour au sultan

1. *Hoschen Mischpat*, n° 364.

2. *Geschichte*, VIII, nouv. éd., note 7 ; v., par contre, N. Brüll, *Jahrbücher für jüdische Geschichte*, VII, 49.

3. V. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, II, 49.

4. M. Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'empire ottoman*, Paris, 1897, p. 31.

5. *Nomologia*, éd. Amsterdam, 1629, p. 306 : « Sultan Selim primero deste nombre tomó por su Protomedico al señor Joseph Amon muestro nobl Andaluz, y en mismo cargo le suscedio su hijo Moseh Amon en tiempo de Suleyman, hijo de Selim. » V. M. A. Levy, *Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos*, Breslau, 1859, p. 33.

Sélim I (1512-1520). Je suis heureux de pouvoir projeter quelque lumière sur ce personnage et ses descendants.

III

M. Gaster, le savant distingué de Londres, a eu l'amabilité de me signaler un manuscrit resté jusqu'à présent inconnu et qui fournit quelques renseignements sur Joseph Hamon. M. Gaster a rapporté d'Orient plusieurs manuscrits d'une grande valeur, dont l'un, qui vient de Damas et qui forme le n° 762 de sa collection, contient un ouvrage de Joseph b. Méir Garçon, exilé espagnol qui fut rabbin à Damas. Cet ouvrage porte le titre de פורת יוסף et renferme de nombreux sermons et discours que l'auteur a prononcés à Damas en différentes occasions et qui doivent avoir un intérêt particulier pour l'histoire de l'époque. Un de ces discours est une oraison funèbre (הספד) du médecin Joseph Hamon. M. Last a eu la bonté de copier pour moi, avec l'agrément de M. Gaster, ce panégyrique, qui est passablement redondant, en abrégeant un peu, mais en en rendant exactement les parties essentielles, celles qui contiennent des faits.

L'orateur décrit les grandes difficultés du service de la cour et les dangers que comportent, surtout pour un Juif, les relations avec un prince ambitieux et de la faveur duquel tout dépend. Joseph Hamon, dit-il, dans les fonctions de médecin qu'il a exercées pendant près de 25 ans auprès du sultan Bajazet II (1481-1512) et de son successeur Sélim I (1512-1520), a su conquérir les meilleures grâces de ces deux princes et gagner l'amitié de toute la cour. Mais quelle que fût son élévation, il n'oublia jamais ses coreligionnaires; au contraire, il intervint de toute son énergie en leur faveur partout où il fallait et autant qu'il pouvait. Il défia toutes les tentations dont il était l'objet touchant sa foi, à laquelle il resta toujours fidèle, prêt à faire à ses convictions religieuses le sacrifice du rang brillant qu'il occupait à la cour et même de sa vie. Une fois, le sultan Bajazet II le somma catégoriquement d'embrasser l'Islam et de coiffer, en signe de conversion, le turban blanc, faute de quoi il ne devait plus paraître devant lui. Il lui donna trois jours de réflexion. Quand ce délai se fut écoulé et que Joseph Hamon ne se fut pas montré au sultan, le sultan lui ordonna de venir. Il se présenta, mais sans le turban blanc, un poignard dans le sein. « Puissant et glorieux prince, dit-il, daigne écouter mes paroles avec clémence. Si nous avions voulu, nous autres Juifs, renier la foi de nos pères pour

des avantages terrestres, nous ne serions pas aujourd'hui dans ton empire, mais nous demeurerions encore dans notre pays natal, l'Espagne, que nous aimions comme notre patrie; nous posséderions encore les richesses que nous y avions acquises par notre activité et nous continuerions à jouir des belles maisons que nous habitions. Mais lorsqu'on a exigé de nous de trahir notre foi, à laquelle nos pères étaient restés fidèles à travers toutes les vicissitudes du sort, nous avons refusé avec la plus grande énergie d'abandonner ce que nous avions de plus sacré et nous avons sacrifié à ce bien précieux tous nos biens terrestres et tout notre bonheur d'ici-bas. La fermeté avec laquelle nous nous attachâmes à la foi de nos aïeux nous valut d'être chassés sans pitié de notre patrie et nous vînmes nous mettre sous ta protection parce que nous avions entendu louer ta sagesse et ta justice; nous eûmes confiance en elles, espérant que, prince éclairé, tu ne ferais pas violence à nos convictions religieuses. Cependant, si tu maintiens ton ordre, souverain tout-puissant, je refuse, malgré l'entière soumission qui m'incline devant toute expression de ta volonté, de t'obéir sur ce point unique, dût ce refus me coûter la vie. Tiens, prends ce poignard que je cachais dans mon sein et perce-moi le cœur ». Le sultan fut muet de surprise; il réfléchit pendant quelques instants, puis dit à son médecin : « J'admire ta fidélité, je loue la fermeté de ton caractère et te conserve toute ma faveur comme auparavant. »

Nous avons perdu, conclut l'orateur, dans le défunt, qui a connu la cruelle épreuve de mourir dans un pays lointain, loin des siens, un de nos protecteurs les plus ardents, les plus chaleureux, les plus énergiques, à qui nous avons dû en plus d'une circonstance l'assistance la plus efficace. Imitons ses vertus et réalisons-les dans notre vie !

L'auteur de notre recueil de sermons a ajouté, à la fin de son oraison funèbre, une note que je reproduis intégralement dans la langue originale à cause de l'importance qu'elle a surtout pour cette étude : דרשתיה אני יוסף בן לא"א ומורי ר' מאיר גרסון ז"ל בכאן בדמשק בפטירת החכם הרופא המובהק ר' יוסף המון אשר בא ממלכות טורקיה עם המלך הגדול שולטן סַלֵם שכבש זה המלכות של מצרים מיד מלך הגאורי בשנת עֹזֹרֹה בצרות וכשחזר ממצרים לכאן לדמשק וחלה בכאן בפרשת ויחי יעקב ונפטר בפרשת (וארא) וידבר אלהים דבר אתו משפט בשנת הֹרֹעֹח ליצירה. השי"ת יכפר עונותינו וישים בצרור החיים נשמתינו. ולי המעיין והדורש יהיה לכפר עונותי ויזכני לעיין בתורתו דרושים לעבודתו. אמן.

Ainsi, Joseph Hamon accompagna le sultan Sélim I en 1517 dans

sa campagne en Égypte, tomba malade, vers la fin de cette année, sur le chemin du retour, à Damas, où il mourut au bout de trois semaines environ, au commencement de 1518 [1]. Comme il avait été pendant près de vingt-cinq ans le médecin des deux sultans consécutifs, il est venu à Constantinople en 1492, où il conquit au bout de peu de temps, grâce à sa grande habileté une si haute position. Il se peut que le rabbin influent Moïse Capsali ait aidé à la nomination de Joseph, qui arrivait sans doute précédé d'une grande réputation. C'est lui qui, à la mort de Hakim Jacob, avait déjà recommandé au sultan Mahomet II un Juif comme médecin [2]. A l'époque où Joseph Hamon fut élevé à une situation aussi considérable, il était certainement déjà parvenu à un âge avancé. Des auteurs postérieurs [3] l'appellent הזקן, mais peut-être cette épithète signifie-t-elle seulement l' « Ancien » par opposition à son petit-fils du même nom. Quoi qu'il en soit, nous pouvons le placer vers 1450-1518.

IV

Moïse Hamon ne fut sans doute pas nommé médecin de la cour aussitôt après la mort de son père Joseph par le sultan Sélim I, mais seulement par son successeur Soliman II (1520-1566) dès son avènement au trône. Mais nous avons des raisons d'admettre qu'il a accompagné son vieux père en 1517 dans son voyage en Egypte. En effet, Joseph ibn Verga, qui vivait à Andrinople au milieu du XVIe siècle et qui a sans doute été de passage à Constantinople, rapporte, dans ses Additions à l'ouvrage *Schébet Yehouda* de son père Salomon ibn Verga [4], un fait singulier qu'il tenait de Moïse Hamon. Celui-ci, lorsqu'il était allé naguère avec le sultan en Égypte, y avait remarqué que beaucoup de musulmans fermaient leurs boutiques le samedi. Comme il leur demandait pourquoi ils le faisaient, ils lui avaient répondu qu'ils avaient vu leurs pères agir de même. Ceux-ci, pensait-il, avaient probablement été contraints d'embrasser l'Islam. Or, le sultan en question ne peut

1. Le ה du chronogramme עזרה, comme celui de la date הרעת, désigne les mille; seulement il est placé non au commencement, comme à l'ordinaire, mais à la fin du mot, auquel est joint le mot בצרות, par allusion à Ps., XLVI, 2.

2. ספר מאורעות עולם, cité par Rosanes, *op. cit.*, p. 40.

3. *Schalschélet ha-Kabbala*, 64 *b* ; *Koré ha-Dorot*, 32 *b* (où la date רע"ד doit être corrigée).

4. *Schébet Yehouda*, éd. Wiener, n° 11, où il faut corriger סולימאן en סלים.

être que Sélim I, car c'est de lui seulement que nous savons qu'il alla en Égypte en 1517 accompagné de Joseph Hamon; celui-ci avait sans doute emmené son fils avec lui.

Il est probable aussi que Moïse Hamon accompagna Soliman II dans sa campagne en Perse en 1520. C'est là qu'il apprit, ainsi qu'il le raconta encore à Joseph ibn Verga [1], que le roi de Perse avait décrété contre les Juifs de son empire, malgré leur innocence, un terrible châtiment: ils devaient, quand ils sortaient, porter sur le dos, comme un joug, un épais et lourd bloc de bois en signe d'infamie publique; de sorte qu'ils quittaient leurs maisons aussi rarement qu'ils pouvaient pour échapper aux insultes de leurs ennemis. Moïse Hamon s'affligea de la situation lamentable de ses coreligionnaires, d'autant plus qu'il n'était pas en état de leur venir en aide dans cette circonstance.

Mais plus de dix ans plus tard, l'occasion s'offrit à lui d'intervenir efficacement en faveur des Juifs opprimés. Ceux-ci étaient accusés par les Grecs, à Amasia (Asie-Mineure), d'avoir commis un meurtre rituel. Le médecin juif Jacob b. Joseph Abioub, un des accusés, fut même brûlé par la populace. Le sultan Soliman ordonna une enquête sévère et, l'innocence des Juifs ayant été reconnue, fit punir les calomniateurs. Mais Moïse Hamon ne se contenta pas de ce châtiment, qui n'aurait guère été prononcé sans son intervention; il obtint du sultan un décret qui fut publié partout et aux termes duquel les accusations de meurtre rituel portées à l'avenir contre les Juifs de son empire ne seraient plus reçues par les juges locaux, mais seraient déférées au Tribunal suprême et examinées par lui seul [2].

Samuel Usque, dans son ouvrage *Consolacao as tribulacoes de Israel,* paru à Ferrare en 1552, rapporte une autre intervention de Moïse Hamon, dont il loue l'extraordinaire attachement à ses coreligionnaires [3]. Il aurait pris le parti d'un Juif sur lequel un musulman, qui avait tué l'insulteur de sa femme, rejetait ce meurtre. L'exactitude de ce renseignement, qui n'est mentionné nulle part ailleurs, ne peut pas être contrôlée. On voyait en Moïse Hamon l'ange gardien, qui apparaissait partout où l'on avait besoin de son aide.

1. *Ibid.*, n° 32.

2. *Op. cit.*, n° 64, sans date, *Schalschélet ha-Kabbala*, 116 *b*, avec la date de 1530 et *Emek ha-Bacha*, p. 105, avec la variante Joseph au lieu de Jacob Abioub et avec la date de 1545, adoptée par Zunz dans sa *Synagogale Poesie*, p. 58. [Dans *Damaskus*, éd. Steinschneider, p. x (*Gesammelte Schriften*, II, 153), il donne la date : « vers 1530 ». V. aussi Is. Loeb, dans *Revue*, XVI, 223 et XXIV, 25].

3. V. *Consolacão...*, p. 207-208, et Levy, *op. cit.*, p. 34.

On le rapprochait du prophète Élie, qui, au témoignage de la Bible, monta vivant au ciel et qui, d'après la légende, descendait souvent sur terre et s'y promenait sous différents aspects pour assister les Juifs dans la détresse.

C'est ainsi qu'entre autres traits, on raconte de lui le suivant, qui a toutes les apparences d'une fable. Un grand vizir, qui n'est pas nommé, avait, à une époque qui n'est pas indiquée, formé un dessein hostile aux Juifs. Il fit creuser en secret un passage sous le palais du sultan Soliman et, une nuit, il se rendit dans la chambre à coucher du sultan, le réveilla et s'écria, en simulant une autre voix : « Je suis le prophète Mahomet. Au nom d'Allah, je te somme de faire tuer dans l'espace de trois jours tous les Juifs de ton empire et de confisquer leurs biens. » Le sultan prit cette apparition pour un songe et n'y attacha aucune importance. Mais le même fait s'étant reproduit la nuit suivante dans les mêmes circonstances, il fut pris d'une grande frayeur et le lendemain matin il raconta l'histoire à son médecin Moïse Hamon, qu'il pria de passer auprès de lui la nuit suivante. Comme il le voyait épouvanté par la répétition de l'apparition, il lui conseilla de monter à cheval le plus vite qu'il pourrait et de quitter son empire. Moïse Hamon s'empressa de partir, mais en route il rencontra un vieillard qui l'arrêta, lui demandant la raison de sa fuite et, quand il la lui eut donnée, l'engagea à retourner tranquillement au palais royal. Le vieillard l'y accompagna lui-même, révéla au sultan le tour joué par le grand-vizir et les intrigues ourdies par lui. Ce vieillard, c'était le prophète Élie [1]. Cette légende mérite aussi peu de foi que l'indication d'après laquelle Moïse Hamon serait tombé en disgrâce auprès du sultan Soliman vers la fin de sa vie, à la suite des intrigues de ses collègues envieux, et aurait été destitué de ses fonctions [2]. Rien ne confirme ce renseignement.

Autant que nous sachions, Moïse Hamon jouissait de la plus grande faveur de Soliman et était pour cette raison considéré même par les souverains étrangers qui étaient en relations avec le sultan. Ils l'honoraient au même titre que les autres dignitaires de la Porte et lui faisaient, comme à eux, de riches présents. Dans le traité de paix que la République de Venise conclut en 1540 avec la Turquie, le « médecin juif du Grand Seigneur » reçut mille et son neveu cinq cents ducats [3]. Ce médecin n'est autre que Moïse Hamon.

1. Joseph Sambari, דברי יוסף, *loc. cit.*, p. 147, en détail ; en abrégé dans ספר מאורעות עולם, cité par Ghirondi, תולדות גדולי ישראל, p. 265, 267.

2. *Schalschélet ha-Kabbala*, 64 *b* ; de là dans *Cémah David*, éd. Offenbach, 56 *b*.

3. V. Charrière, *Négociations de la France dans le Levant*, I, p. 471, et Levy, *op. cit.*, p. 34.

Il mit souvent au service de ses coreligionnaires opprimés l'influence dont il disposait auprès du sultan. Le cas suivant offre un intérêt tout particulier ; il est assez connu, mais je dois le mentionner pour mettre en lumière le rôle que Moïse Hamon y joua. Donna Gracia Naci Mendesia, dont le nom chrétien était Béatrice de Luna, la veuve de Francisco Mendes Nasi, mort au Portugal en 1535, s'enfuit l'année suivante, avec sa sœur cadette et sa fille unique Reyna, à Anvers, où son neveu don Joseph Naci, de son nom chrétien Joaô Miquez, dirigeait depuis 1520 une importante maison de banque, dont une succursale se trouvait en France. En leur qualité de marranes, elles eurent à lutter avec de grandes difficultés. En 1549, toute la famille se rendit à Venise avec l'espoir d'y pouvoir vivre plus à l'aise. Mais la propre sœur de Donna Gracia, poussée par la vengeance, la dénonça pour attachement secret au judaïsme auprès du sénat de Venise, qui l'arrêta et mit ses biens sous séquestre.

Don José Naci s'adressa au sultan Soliman, se plaça avec sa famille sous sa protection et attira son attention sur les avantages qu'il pourrait tirer de sa richesse au grand bénéfice de son empire. Moïse Hamon soutint chaleureusement la requête auprès du sultan, qui envoya un ambassadeur *ad hoc* à Venise pour demander au Sénat de la République de laisser la famille en question se rendre, avec toute sa fortune, sans être inquiétée, en Turquie. Donna Gracia arriva avec sa famille à Constantinople en 1552 ; elle se mit aussitôt à y professer publiquement le judaïsme et un an après elle maria sa fille Reyna à son neveu. Celui-ci était également revenu à la foi de ses pères et reprit son nom de Joseph Naci. Ses brillants dons intellectuels lui valurent la faveur de plus en plus marquée du sultan Soliman et le successeur de ce dernier, Sélim II (1566-1574), à peine monté sur le trône, l'éleva au rang de duc de Naxos et des Iles Cyclades. M de Morvilliers, l'ambassadeur de France à Venise, rapporta le fait qui s'était passé dans la République à son gouvernement, qui portait un vif intérêt à cette affaire, parce qu'il devait de grosses sommes à cette famille Mendes, qui était chrétienne en apparence et qui se révélait maintenant juive. L'ambassadeur dit dans son rapport : « Le bruit commun ajoute que ladite Mende a maryé ou promis sa fille au filz d'ung nommé Hamon, juif et médecin du G. S., qui le favorise plus que homme de loy ; sur quoy se font plusieurs discours au déshonneur et préjudice d'icelle Mendez [1]. » Une autre fois, l'ambassadeur écrit que la fille

1. Charrière, *op. cit.*, II, 101, note ; v. Levy, *op. cit.*, p. 40.

de l'une (de Gracia) est poursuivie par le médecin du sultan, qui est juif, et qui veut la prendre pour femme parce qu'elle est extraordinairement riche[1]. C'étaient des propos en l'air et il est curieux que Graetz[2] y ait ajouté plus de foi que le diplomate français, lequel était bien placé pour être informé. Moïse Hamon était lui-même riche et il est difficile de croire qu'il ait ambitionné la fortune de Reyna ; il était d'un caractère si noble qu'il ne fallait pas des mobiles égoïstes pour le faire intervenir auprès du sultan en faveur de la famille persécutée.

Nicolas de Nicolay, qui était à Constantinople à cette époque (1151-1154), dit une fois, à propos des médecins du Grand Seigneur[3] : « Celui qui, du temps que j'estois en Levant, tenoit la première dignité et authorité en l'ordre des médecins, estoit de nation hébraïque, et se nommait Amon, aagé de plus de soixante ans, personnage fort authorisé et de grande estime tant en biens, sçavoir et renommee qu'en honneur et preud'hommie. » Il s'agit évidemment de Moïse Hamon, qui est donc né vers 1490. Il vivait encore sûrement en 1554, car il est désigné comme vivant dans le *Schébet Yehouda*, qui parut cette année à Andrinople, tandis qu'il est désigné comme mort dans la seconde édition de cet ouvrage (vers 1560-1567)[4]. Nous pouvons donc placer sa vie entre les années 1490 et 1565 environ[5].

Moïse Hamon n'était pas seulement plein de cœur pour ses frères opprimés, les Juifs ; il s'intéressait aussi vivement à la science juive, dont il était un des plus solides connaisseurs et qu'il encouragea en maintes circonstances. Il était encore jeune quand il participa aux premières éditions du *Kad ha-Kémah* de Bahya b. Ascher (Constantinople, 1515) et de l'ouvrage rituel de R. Yeroham, *Toledot Adam ve-Hava* (1516), de concert avec Abraham Alkabzi et de Juda Sasson, sans doute en provoquant ces publications et en en supportant partiellement les frais[6]. On a dit que, sur l'invitation du sultan, il traduisit en arabe la Bible et les prières juives[7] ; mais une indication aussi vague, sans référence à la source à laquelle elle aurait été puisée, est totalement invérifiable et, partant, peu digne de foi. Ce qu'il y a d'exact, c'est ceci : Moïse Hamon

1. Charrière, p. 119 ; Levy, p. 41.
2. *Geschichte*, IX, 370.
3. *Op. cit.*, p. 168.
4. *Schébet Yehouda*, éd. Wiener, I, p. 33, II, p. XI ; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 2293 ; Levy, *op. cit.*, p. 35.
5. Voir plus loin.
6. Dukes, *Zur Spruchkunde*, p. 78 ; Levy, *op. cit.*, p. 34, 35.
7. Schwarz, תבואות הארץ, 37 *b*.

accompagna le sultan Soliman dans une de ses expéditions en Perse (vers 1534-1535). Il y fit la connaissance de Jacob b. Joseph Tawous et trouva chez lui une traduction persane du Pentateuque qu'il avait composée, à moins qu'il ne l'ait engagé à la composer. Il l'apporta à Constantinople et il y fit imprimer à ses frais, en 1546, le Pentateuque avec cette traduction, ainsi que la version arabe de Saadia, et, en outre, le Targoum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Cette traduction perse fut rééditée en 1657 dans la Polyglotte de Londres [1].

Quel que soit le jugement que l'on porte sur la valeur de cette traduction persane, Moïse Hamon a fait une œuvre méritoire en la publiant. L'éditeur Salomon Mazal Tob lui a élevé ce monument dans la Préface : תורת ה׳ תמימה ... הנה כתובה מפורשת ... ומתורגמת בשלש לשונות תרגום אונקלוס וערבי לרב סעדיה גאון ופרסי אשר ביאר לנו איש נבון וחכם כ״ר יעקב בן כהר״ר יוסף טאווס נ״ע הביאו אדוננו מאור גלתנו נר ישראל ... משה זכה וזכה את הרבים ... הלא הוא אב המון עם ישראל האשל הגדול ... החכם הרופא המובהק שר וגדול בישראל כמהר״ר משה המון ... עלינו לשבח לשוכן בערבות שלא השבית גואל בישראל גדול שמו ונשוא פנים ... אב הוא לאום עניה סוערה מקימי דגל התורה לנס עמים הר יקראו. קושטנטינא. ש״ו.

Son contemporain, Salomon Atia, fait de lui un panégyrique enthousiaste dans la préface de son commentaire des Psaumes : « A Constantinople, dit-il, Moïse est très grand et haut placé dans tout l'empire du sultan Soliman; ses mérites sont considérables et dignes d'être consignés et lus dans chaque ville et dans chaque famille à tout jamais, afin que son souvenir se conserve éternellement auprès de la postérité. Si je voulais énumérer une à une ses actions magnanimes, je lui déplairais peut-être. Il a rassemblé une foule de savants et fondé une école à grands frais, où la Loi est étudiée avec ardeur. Inépuisable aussi est sa charité ainsi que son intercession en faveur de ses coreligionnaires, dont il est en tout temps la protection et le refuge. Moïse Hamon était très respecté par ses frères reconnaissants, qui lui donnaient communément le titre de « prince » שר, non seulement à cause de son haut rang, mais aussi dans le sens figuré du mot [2].

Grâce à l'immigration croissante de nouveaux exilés espagnols et portugais, auxquels s'ajoutaient les fugitifs d'autres pays, la com-

1. Graetz, *op. cit.*, p. 34 ; Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, X, 103 et suiv.

2. *Schébet Yehouda*, *l. c.* ; v. plus loin les lettres de Moïse Hamon. Dans le ספר מאורות עולם il est nommé par hyperbole la « couronne sainte », v. Ghirondi, *l. c.*

munauté juive de Constantinople avait pris un essor extraordinaire tant au point de vue de son importance qu'à celui de l'active vie intellectuelle qui y régnait. Elle comptait à l'époque de Moïse Hamon près de 30,000 âmes, mais elle était fractionnée en quarante-quatre petits groupements, dont chacun avait sa propre synagogue avec son rabbin particulier[1]. Parmi ces nombreux rabbins, il y avait des savants considérables et des autorités rabbiniques de premier rang, dont nous connaissons les noms et dont les ouvrages se sont en partie conservés[2]. Quelques-uns de ces savants réunissaient autour d'eux, dans les écoles qu'ils dirigeaient, des cercles d'élèves qui se livraient avec zèle et enthousiasme à l'étude de la science juive. Parmi les rabbins distingués qui vivaient alors à Constantinople je ne relève que les suivants : Joseph b. Salomon Taïtatzak[3], talmudiste éminent, qui avait d'abord été à Salonique, et Samuel ha-Lévi ibn Hakim ou Hakan[4], originaire d'Égypte, exerçaient tous deux leur activité à l'école créée par Moïse Hamon dans la petite communauté de Hamon, ainsi appelée d'après le nom de son fondateur[5]. Donna Gracia Naci avait également ouvert, entre autres œuvres, une école[6], à la tête de laquelle était le célèbre Joseph b. David ibn Lab[7], qui avait d'abord été rabbin à Salonique, mais avait quitté cette ville pour s'établir à Constantinople, à cause d'une violente querelle avec son collègue Salomon ibn Hasson et d'un traitement injurieux qui lui avait été publiquement infligé.

V

L'offense que Joseph ibn Lab avait reçue à Salonique était très grave. Rabbin des plus considérés, il rendit une fois, dans un procès, un arrêt en toute conscience. Un homme fort riche, mais méchant, qui jouissait d'une grande influence, fut mécontenté par cette sentence qui l'atteignait lui-même et ne lui était pas favo-

1. Graetz, *op. cit.*, p. 35.
2. V. Salomon Atia, *op. cit.* ; Joseph Sambari, *op. cit.*, p. 153, 154.
3. טארטציק, v. Atia, *op. cit.*, *Korê ha-Dorot*, 32 *a*, 33 *b* et *passim*, où le nom est écrit טרטראצק ou טרטריאצק, Samuel de Medina, *Consultations*, Hoschen ha-Mischpat, nº 203. Sur la famille טארטאצאק de Salonique v. Joseph Sambari, *op. cit.*, p. 155.
4. Atia, *op. cit.*; *Korê*, 33 *b*, 34 *a*.
5. ק"ק המון, v. Rosanes, *op. cit.*, p. 221.
6. Samuel de Medina, *op. cit.*, Yorê Déa, nº 97.
7. *Korê*, 37 *b*.

rable; aussi souffleta-t-il publiquement le rabbin, sans que personne, parmi les témoins du fait, prît la défense de l'injurié, tant ils craignaient tous l'arrogant insulteur. Le malheureux rabbin, mortifié par cette avanie, déchira ses vêtements en passant devant la boutique de l'épicier Abraham Catalano et s'écria : Cieux, soyez saisis d'horreur! Ici s'arrête l'histoire. Plus tard, ce fatal événement fut mis en relation avec une catastrophe qui éclata peu après à Salonique. En 1545 une peste se déclara dans la ville et fit beaucoup de victimes; c'est dans cette année, alors que l'épidémie n'avait pas encore disparu, que se passa l'incident de Joseph ibn Lab. La nuit suivante, un incendie se déclara dans la maison de l'épicier, détruisit 5,000 maisons et fit périr 200 hommes [1].

Cette façon de présenter les faits qui se sont passés à Salonique, comme si l'incendie était une expiation de l'attentat commis, dont la communauté juive se serait rendue complice par son attitude passive, est une légende. L'incident lui-même, tel qu'il est survenu en réalité, disons : le scandale, a provoqué dans une grande partie de la communauté un sentiment de honte et de confusion; au dehors il a produit dans les milieux les plus éloignés une sensation pénible et, à cause de la mauvaise impression qu'il a faite sur les non-juifs, une véritable indignation. Moïse Hamon, dont le cœur battait si chaleureusement pour l'honneur du judaïsme, exprima ces douloureux sentiments dans un certain nombre de lettres qu'il adressa à quelques personnes notables de Salonique. Ces lettres, avec plusieurs autres écrites ou reçues par lui et relatives à différents sujets, se sont conservées dans le manuscrit n° 363 de la Bibliothèque Montefiore, à Londres [2]. Copiées en écriture espagnole, elles sont parfois difficiles à déchiffrer. Mais elles contiennent plus d'un renseignement intéressant pour l'histoire de ce temps. Je les publie, en appendice, dans l'ordre où elles se suivent dans le manuscrit et je vais les étudier sommairement.

La première lettre [3] est adressée à un savant considéré, semble-t-il, qui est appelé Samuel dans le corps de la lettre, et que l'auteur assure de sa sincère amitié dans le style hyperbolique qui lui est

1. *Schalschélet ha-Kabbala*, p. 117; *Koré ha-Dorot*, *l. c.*; *Emek ha-Bacha*, p. 104. Dans ce dernier ouvrage il est question de la peste et de l'incendie, mais non de l'offense faite au rabbin. [Voir l'article de D. Kaufmann dans la *Revue*, XXI, 293-297].

2. V. Catalogue Hirschfeld, p. 111 (précédemment Ms. Halberstamm, 242; Catalogue, p. 42). M. Last, de Londres, a eu la bonté de copier ces lettres pour moi, ce dont je le remercie sincèrement. L'incorrection de plus d'un passage du texte doit provenir sans doute de l'écriture souvent illisible du manuscrit.

3. Ms. Montefiore n° 363, f° 36 *b*-37 *a*. V. *Appendice I*.

propre et qui n'est pas précisément un modèle littéraire. Il regrette d'être séparé de lui depuis si longtemps et se réjouit d'avoir appris qu'il a réussi à intervenir avec succès en faveur de ses coreligionnaires opprimés.

La seconde lettre[1] est adressée à un personnage qui n'est pas nommé. Il l'avait instruit naguère comme un maître fait son élève et l'avait comblé de bienfaits, ce qui ne l'a pas empêché de faire défection à la foi de ses pères en même temps que son fils Moïse, au désespoir de sa famille et de ses bienfaiteurs. Moïse Hamon l'exhorte à revenir à sa foi.

Dans la troisième lettre[2], dont le destinataire est une notabilité de Salonique, qui n'est pas autrement désignée, il condamne avec les expressions les plus vives la conduite éhontée de l'homme qui avait publiquement porté la main sur le rabbin Joseph ibn Lab. Il demande à son correspondant un exposé écrit qui éclaire toute l'histoire.

Dans la quatrième lettre[3], Moïse Hamon s'adresse directement à la communauté juive de Salonique, à qui il reproche amèrement sa passivité inqualifiable envers l'individu éhonté qui a osé porter la main sur un docteur en Israël universellement honoré. Il l'invite instamment à choisir dans son sein trente hommes qui prendront les mesures nécessaires pour décharger la communauté de l'opprobre dont elle s'est laissé couvrir. Il propose d'envoyer à Salonique deux hommes de confiance pour enquêter sur cette déplorable affaire Hayyim Hamon, homme très considéré, d'une famille honorable, qui est de passage à Constantinople, et le savant Joseph ibn Verga, l'ardent champion des intérêts du judaïsme.

Dans sa cinquième lettre[4], envoyée à la même adresse par l'intermédiaire d'un savant nommé Samuel, il exhorte la communauté en termes chaleureux à sauvegarder son honneur en réglant cette pénible affaire et à veiller à l'avenir à ce que la conduite morale de tous ses membres ne donne occasion à aucun incident et à aucun scandale.

Dans la sixième lettre[5], dont le destinataire est une personnalité considérable de Salonique, il invite les hommes influents à mettre tout en œuvre pour réduire le scélérat à l'impuissance et à sauvegarder la bonne renommée que la communauté s'est acquise.

1. Ms. Montefiore n° 363, f° 37 *a*-38 *a*. V. *Appendice II*.
2. *Ibid.*, 38 *b*. V. *Appendice III*.
3. *Ibid.*, 39 *a*-40 *b*. V. *Appendice IV*.
4. *Ibid.*, 41 *a*-43 *a*. V. *Appendice V*.
5. *Ibid.*, 43 *b*-44 *a*. V. *Appendice VI*.

Cette exhortation n'était pas seulement de mise à cause de l'incident dont nous avons parlé, mais aussi à cause de la situation générale qui régnait à Salonique. La grande communauté de cette ville était émiettée en de nombreuses petites communautés qui vivaient entièrement séparées les unes des autres avec leur organisation communale et religieuse distincte et qui s'opposaient l'une à l'autre jusqu'à l'hostilité. Les conflits et les querelles ne manquaient pas [1], et compromettaient la prospérité de la population juive. Les autorités de la communauté avaient, dans l'intérêt de la collectivité, pour assurer une paisible vie en commun et une coopération profitable à tous les membres, arrêté de salutaires mesures d'intérêt général, qu'ils avaient consignées dans des statuts. La plupart des membres de la communauté s'y étaient soumis de bon gré, mais il y avait aussi des individus d'humeur querelleuse qui s'élevaient contre les statuts, soulevaient la foule contre eux par leurs excitations et troublaient la paix de la communauté. Celle-ci chercha assistance auprès du Divan à Constantinople (vers 1539-1545) et réussit grâce à Moïse Hamon. Le médecin juif manda les agitateurs de Salonique à Constaminople et les fit punir par les autorités. Il obtint même l'envoi par le sultan à Salonique d'un juge et d'un fonctionnaire chargé d'exécuter ses sentences, pour châtier les agitateurs comme ils le méritaient et rétablir l'ordre troublé [2].

Samuel de Médina, rabbin de Salonique, dont les consultations sont une image fidèle de la vie juive dans cette ville au milieu du XVIe siècle, parle une fois de la grande détresse dans laquelle se trouvait la communauté [3]. Il raconte que Benjamin, sûrement identique avec le talmudiste distingué Benjamin b. Méir ha-Lévi Aschkenazi, se rendit à Constantinople comme l'homme de confiance de la communauté pour implorer la grâce du sultan. L'hypothèse s'impose que cette mission de Benjamin Aschkenazi se rapportait aux faits que nous venons d'exposer touchant les nouveaux statuts de la communauté. Nous ne nous trompons sans doute pas en rattachant à la même affaire la sixième des lettres de Moïse Hamon. Quelques années plus tard, la communauté juive de Salonique eut à souffrir d'un mal bien plus grave. Les Juifs de la Turquie n'avaient pas à payer moins de douze sortes d'impôts, comme tous les

1. Samuel de Medina, *Consultations*, Yoré Déa, n° 87, 152, etc. *Ib.*, n° 97, Samuel se plaint des querelles qui éclatent à Salonique.

2. V. l'excellent article de M. Abr. Danon, *La communauté juive de Salonique au XVIe siècle*, *Revue des Études juives*, XL, 230.

3. *Op. cit.*, Yoré Déa, n° 55. Cf. *Koré ha-Dorot*, 38 *a*, 39 *a*.

« raïas », et sept autres en qualité de Juifs[1]. La répartition et la perception de ces taxes offraient toutes sortes de difficultés, dues à l'organisation communale et centrale de cette époque ; mais elles étaient faciles à surmonter avec un peu de sagesse et de conscience. A Salonique vivait, vers 1550-1555, un homme du nom de Baruch, qui jouissait dans la communauté juive de cette ville et dans celles de toute la province d'une haute situation politique ; il était comme le commissaire du Grand-Seigneur. Il avait la charge de lever les impôts et de veiller sur les rapports juridiques des Juifs avec le Divan. Cette fonction comportait aussi certaines attributions judiciaires. Baruch se laissa guider dans sa gestion par l'égoïsme. N'ayant en vue que son propre intérêt, il était d'une sévérité impitoyable pour ses coreligionnaires ; aussi ceux-ci le haïssaient-ils autant qu'ils le craignaient. La communauté de Salonique, qui avait particulièrement éprouvé sa dureté, s'adressa à Moïse Hamon et implora son assistance. Moïse essaya d'abord d'agir personnellement sur Baruch, qui s'était rendu à Constantinople pour se justifier, et de le ramener à de meilleurs sentiments. Mais quand il apprit que Baruch, revenu à Salonique, montrait plus d'arrogance que jamais, il intervint en faveur des Juifs de Salonique auprès du grand-vizir Roustoum-pacha, qu'il avait su gagner.

Mais le règlement de cette affaire n'était pas si facile, car Baruch était un intrigant rompu et avait ses artisans jusque dans les plus hauts milieux. Moïse Hamon écrivit aux chefs de la communauté de Salonique[2] ainsi qu'à Benjamin ha-Lévi[3], déjà nommé, et certainement aussi à David Benvenisti[4] de Salonique, dont la réponse se trouve dans le recueil[5]. Il les invita à surveiller avec la plus grande circonspection les actes pervers de Baruch et de les découvrir dans toute leur indignité, pour pouvoir agir efficacement contre lui et le mettre ensuite hors d'état de nuire au moyen d'une excommunication. Il promettait à la communauté l'appui certain du Divan.

David Benvenisti[6], qui écrivit à Moïse Hamon cette lettre pleine d'intérêt, était un talmudiste très considéré[7], peut-être apparenté

1. Abr. Danon, *l. c.*, רוכף דעת, nos 1, 2, 3, cité par M. Franco, *op. cit.*, p. 50.
2. Ms. Montefiore no 363, fo 44 *a-b*, 7e lettre. V. *Appendice VII.*
3. *Ibid.*, 45 *a-b*, 8e lettre. V. *Appendice VIII.*
4. *Ibid.*, 46 *b*, 9e lettre. V. *Appendice IX.*
5. *Ibid.*, 47 *a*, 10e lettre. V. *Appendice X.*
6. Ce nom, écrit de différentes manières : בנבשת, בנבנשת, בנבנשתי בן באנשתי ou בינבנישתי, est usité tantôt comme prénom, tantôt comme surnom, tantôt comme nom de famille ; v. *Gallia judaica*, p. 461.
7. V. *Koré ha-Dorot*, 38 *a*.

à Don Juda ibn Benvenisti [1], qui s'était établi à Salonique en 1492 avec les premiers exilés espagnols. Il semble aussi être l'auteur de la lettre qui suit immédiatement dans le manuscrit celle dont nous avons parlé et qui est adressée à Lévi b. Jacob ibn Habid, le savant célèbre qui a vécu d'abord à Constantinople, ensuite à Jérusalem [2].

VI

En 1565, Moïse Almosnino, le célèbre prédicateur de Salonique [3], se rendit à Constantinople avec quelques membres de la communauté juive de cette ville, pour obtenir du sultan la confirmation des privilèges de leur communauté en général et le règlement de ses rapports avec la population non-juive de cette ville en particulier. Almosnino fut obligé de rester à Constantinople un an et demi sans succès. Dans l'intervalle le sultan Soliman était mort (1566), et ce fut seulement son successeur, Sélim II (1566-1574), qui lui accorda, grâce à l'entremise de plusieurs hommes influents de Constantinople, un firman portant confirmation des privilèges. Dans un sermon [4] qu'il prononça à son retour à Salonique, Almosnino célébra les personnages musulmans qui avaient soutenu sa requête à Constantinople ainsi que les Juifs qui, avec un zèle inlassable, avaient pris la bonne cause en mains et l'avaient menée à bonne fin. Il nommait en premier lieu Don Joseph Nasi, que Sélim II avait nommé, aussitôt après son avènement, duc de Naxos et des Cyclades, le médecin Juda de Segura [5], qui jouissait d'un grand crédit auprès du Destesdar, Abraham Salama [6], personnage qui était dans

1. Salomon Atia, *op. cit.*

2. עוד מהנזכר אל איר התורה הר"ר לוי בן חביב ז"ל. Or, le dernier personnage nommé n'est pas Moïse Hamon, mais David Benvenisti. Dans les deux manuscrits les indications ne sont pas claires. — Le ms. Montefiore n° 371 (antérieurement ms. Halberstamm n° 242), f° 114, contient une lettre à Moïse Hamon, dont l'auteur n'est pas indiqué et ne peut être dégagé du contexte. Le titre est : מליצה שלח השר המרומם למה"ר משה המון נ"ע. — Les deux manuscrits sont des recueils dans lesquels les lettres et les poèmes ne sont pas réunis d'après l'ordre chronologique, ni avec l'indication précise et exacte des auteurs.

3. V. Graetz, *Monatsschrift*, 1864, p. 23 et suiv. Cf. Carmoly, *Univers israélite*, 1850, p. 228, 270, 321.

4. V. son recueil de sermons מאמץ כח, n° 1.

5. שיגורה. Segura est le nom de plusieurs localités en Espagne et en Portugal.

6. סאלמה. Dans le ms. Bodl. 1986, f° 29 se trouve nommé Isaac סאלאמה, à qui Saadia Longo adressa un poème, et *ibid.*, f° 115, il est question de Moïse זאלמה, qui vivait à la même époque.

les bonnes grâces du grand-vizir, Méir ibn Sanche [1], savant et diplomate très estimé, enfin — *ultimus optimus* — le « prince célèbre, le docte médecin Joseph Hamon ». Mais Almosnino ne mentionne pas son père Moïse, qui ne manquait jamais à l'appel quand il s'agissait d'assister ses coreligionnaires. Nous pouvons en déduire qu'il n'était plus alors en vie.

A en juger par le titre qui est donné à Joseph Hamon et par la manière dont David de Pomis parle de lui dans son ouvrage sur les médecins [2], il fut médecin particulier du sultan sous le règne de Sélim II. Joseph Hamon suivit l'exemple de son père, mais suivant toute apparence il ne conserva pas sa situation influente à la cour. La cause peut en avoir été son manque d'aptitude à la diplomatie ou l'influence prépondérante exercée par Don Joseph Naci sur le sultan. Don Joseph était alors le soleil dans toute sa splendeur et les étoiles qui avaient brillé jusqu'alors à la cour du sultan pâlissaient devant lui.

Sur l'activité de Joseph b. Moïse Hamon à la cour et dans la vie publique nous ne savons rien de plus que ce que nous raconte Almosnino. On nous apprend seulement qu'il portait un vif intérêt à la poésie hébraïque, qui avait trouvé une nouvelle floraison dans une nouvelle patrie et y jouissait, sinon d'une fin d'été, du moins d'un automne ensoleillé. Joseph Hamon était membre actif d'une société qui s'était formée à Constantinople sous l'égide de Guedalia ibn Yahya, descendant de la célèbre famille des Yahya, pour la culture de la poésie hébraïque [3]. Ce groupe entretenait d'actives relations intellectuelles avec le cercle des poètes de Salonique, dont faisaient partie, entre autres, Joseph et Absalon b. Abraham Almosnino, Saadia Longo et Juda Zarko [4]. De ces deux poètes, le premier se distinguait davantage par la profondeur de la pensée, le second par le mouvement du style. Zarko célébra, en un style débordant d'hyperboles, le jeune Joseph b. Moïse Hamon dans une lettre qu'il lui adressa à l'occasion de son mariage (vers 1545-1550) [5].

1. סנגי. Dans le même ms. de la Bodl., f° 133, le même nom est écrit שנגי. Cf. שנצי, plus correctement שאנגי, Sancho, dans *Schébet Yehouda*, p. 30, 54, et Kayserling, *Sephardim*, p. 328.

2. *De medico...*, p. 71 : « Nec de Mosis Amon ejusque filii, Turcorum regis, medicorum commendatione honore ac gloria ». V. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, II, p. 67.

3. V. Carmoly ; דברי הימים לבני יחייא, p. 26, 39.

4. *Ibid.*, p. 39. V. Graetz, *Geschichte*, IX, p. 421. et Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 1371, 2227.

5. V. ספר יפה נוף, éd. Venise (vers 1561-1576 ; v. Steinschneider, *op. cit.*, p. 551). La lettre commence par les mots עין הבדלח בעיני אלקים ואדם מה יפית ומה נעמת.

Zarko était un maître dans l'épigramme, où la sobriété du genre réfrénait le débordement d'expressions auquel l'exposait sa maîtrise exceptionnelle dans la langue hébraïque. Il termina sa lettre à Joseph Hamon par quelques vers épigrammatiques [1], dont voici le résumé. « Accepte les vers que j'ai composés comme « l'offrande de Juda ». Mon cœur s'enflamma quand j'aperçus la belle pour la première fois et, quand elle disparut, mes yeux errèrent tout à l'entour en la cherchant. Les chants que je voulais entonner sur elle restèrent enfermés dans mon sein et retombèrent comme une femme épuisée de fatigue. Quand je revis la belle, un ange tissa le lien d'amour et ranima mes chants. » Quel contraste entre l'oraison funèbre que Joseph Garçon fit sur Joseph Hamon l'ancien, porté au tombeau, et l'épithalame que Juda Zarko chanta, en l'honneur de Joseph Hamon le jeune, sur le point de se marier !

Saadia Longo adressa à Joseph b. Moïse Hamon une lettre en prose à laquelle était joint un joli poème. L'épître et la poésie se sont conservées dans le ms. Bodléienne n° 1986 (ancien ms. Pocoke n° 742), f° 109 *a*. Ce que Neubauer dit, dans son Catalogue, des pièces relatives à Joseph Hamon est passablement inexact et demande à être rectifié. Ces pièces sont très importantes pour la famille Hamon, mais elles n'offrent pas autant d'intérêt général que la correspondance de Moïse Hamon, que je publie en appendice. Les éditer, ce serait excéder démesurément l'étendue de cette étude avec ses annexes. Je me borne donc à en exposer le contenu.

Le ms. Bodl. n° 1986, f° 107 *b*, contient une lettre [2] de Saadia Longo à Moïse de Ségovia, qui émigra à Salonique, où il trouva un accueil hospitalier dans la famille du savant Jacob [3], de la noble famille espagnole des Nahmias, et mourut peu de temps après à la suite d'une cruelle maladie. Cette lettre est immédiatement suivie (f° 199 *a*) d'une autre, qui porte ce titre : עוד שלחתי אלה הדברים להר' יוסף המון ז"לה"ה. Cette seconde épître est donc adressée par Saadia Longo à Joseph Hamon [4]. Il se plaint de la grande détresse qui l'a obligé de quitter Salonique et de se rendre à Andrinople.

1. Ces vers, que je publie dans l'*Appendice XI*, se trouvent à la fin de la lettre à Joseph b. Moïse Hamon dans le ms. Montefiore n° 371 (antérieurement ms. Halberstamm n° 243). L'éditeur de l'opuscule יפה נוף les a sans doute omis a cause de leur caractere érotique.

2. M. Last a eu la bonté, dont je le remercie, de copier pour moi cette lettre ainsi que les suivantes.

3. V. *Korê ha-Dorot*, 36 *b*, 40 *a*, 47. Sur la famille Nahmias v. Fürst, *Bibliotheca judaica*, III, 8 ; Zunz, *Zur Geschichte*, p. 429.

4. V. Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, II, p. 8.

Sur le conseil de Juda Çarfati [1] il demande l'assistance de Joseph Hamon, lui rappelant les bienfaits qu'il a reçus dans sa jeunesse de son père Moïse. — La lettre suivante (f° 109 *b*) est adressée à ידיד ה' שר צבאו תפארת בחורים הכי אחי הוא נבון וחכם כה"ר י"ץ כנפש אהובך שאלתיאל גאללי פפאה, ביום א' לחודש אלול ה"ש"ם. Cette lettre de Scheal-tiel Galipapa, qui faisait partie du cercle des poètes de Salonique [2], n'a rien à faire avec Joseph Hamon, car celui-ci n'était plus en vie en 1585, date de la lettre.

Le même manuscrit (f° 157 *b*) contient une lettre de Joseph Hamon à Joseph Keroub (כרוב), qu'il loue comme poète et qu'il assure de sa sincère amitié. Ce Joseph est certainement identique avec le savant copiste Joseph b. Abraham Keroub, qui demeurait à Andrinople en 1547-1548 et qui était encore en vie en 1572 [3].

Ce manuscrit contient encore (f° 155 *a*-157 *b*) quatre lettres connexes datées de 1578; seulement elles n'appartiennent pas, comme le dit le Catalogue de Neubauer, p. 679, à Joseph Hamon, mais à sa veuve Chrysé [4] et sont adressées à Juda Hiyya Abravanel, gendre de sa sœur Camille [5]. Ce Juda Hiyya Abravanel, qui est désigné parfois par son premier prénom seulement, est probablement identique avec le « savant très considéré » Hiyya Abravanel de Salonique [6] et avec le « savant très considéré » Don Juda Abravanel de Salonique [7]. Peut-être portait-il le nom de Hiyya, qui d'ailleurs n'est pas rare soit comme prénom unique, soit joint à un autre nom, pour être distingué de Juda Hebræus (petit-fils du célèbre Juda Abravanel, surnommé Léon Hebræus), qui vivait également à Salonique (mort en 1559) [8]. On ne peut déterminer s'il était apparenté à cette famille et à quel degré. Hanania b. Yakar, dont il est question dans cette correspondance, fut l'élève de Joseph ibn Lab [9] à Constantinople et appartenait au groupe des poètes de cette ville [10].

1. Rabbin distingué d'Andrinople, qui correspondit avec Samuel de Médina; v. ses *Consultations*, *Hoschen Mischpat*, n° 73; *Eben ha-Ezer*, n° 18.

2. Carmoly, *op. cit.*, p. 40.

3. Carmoly, *op. cit.*, p. 26; Steinschneider, *l. c.*, XV, p. 57, et XX, p. 58. Un rabbin du nom d'Abraham כרוב vivait à Lépante en 1560; v. Isaac b. Samuel Adarbi, *Consultations*, n° 167.

4. Ce nom qui est écrit כרושי ou כורשי est sans doute Chrysé; v. Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, p. 57. Ce serait alors un nom grec.

5. גאמילה.

6. Samuel de Medina, *op. cit.*, n° 206. Cf. Joseph Sambari, *op. cit.*, p. 155.

7. Cité avec les mêmes épithètes honorifiques par Isaac b. Samuel Adarbi, *op. cit.*, n° 393.

8. V. Geiger, *Kérem Hémed.*, II, p. 225.

9. *Koré ha-Dorot*, p. 39 *b*.

10. Carmoly, *op. cit.*, p. 39.

Il aida dans sa correspondance l'infortunée veuve de Joseph Hamon, qui ne pouvait contenir sa douleur, copiait ses lettres [1], y ajouta du sien, ou écrivit à Juda Abravanel une lettre à part, où il touche à quelques faits concernant sa famille... Toutes ces circonstances font supposer qu'il était intimement lié avec les deux familles.

Voici, résumé, le contenu de cette correspondance. Chrysé, profondément émue, annonce à ses parents, à sa sœur Camille et au gendre de celle-ci, Juda Abravanel, la mort de son époux Joseph Hamon. Il s'était éteint inopinément au commencement de l'automne de 1577, après une courte maladie, « après que le soleil de sa vie avait à peine dépassé la moitié de sa course », c'est-à-dire à l'âge de cinquante et quelques années. Il ne laissait pas une fortune en argent comptant suffisante pour pourvoir à tous les besoins de sa famille. Celle-ci se composait de sa veuve Chrysé et de ses quatre enfants : deux fils, Abhamon [2] et Juda, et deux filles, Ibachouba [3] et Velléda [4], celle-ci mariée à David ibn Yahya [5]. La mère reçut la tutelle des enfants mineurs, mais la direction de la tutelle fut confiée à David Hamon, certainement un parent. Ce dernier était d'avis de vendre la bibliothèque du défunt, ainsi que les autres objets de valeur et de placer à intérêt le montant de la vente. Mais Chrysé se refusait à laisser disperser la bibliothèque qui avait fait la gloire de la famille et l'honneur du judaïsme. Elle s'adressa à ses proches, leur demandant aide et conseil. Son appel ne paraît pas être resté sans écho. Elle trouva une assistance efficace chez ses parents, qui étaient fortunés et qui lui étaient très attachés. Mais elle dut se résigner à cesser son grand train de maison à Constantinople et à mener loin de sa patrie, dans une retraite silencieuse, une existence modeste.

Nous ne savons pas ce qu'est devenue cette famille. Ses traces se sont perdues dans la fuite du temps, qui entraîne dans sa course éternelle les générations humaines : elles s'élèvent avec éclat et s'éteignent dans l'ombre, ne laissant que le souvenir du bien qu'elles ont semé durant leur pèlerinage terrestre.

1. D'ailleurs le style de ces lettres trahit un maître dans le maniement de l'hébreu.

2. בני אב המון יצ"ו, ainsi appelé deux fois : c'est donc un prénom, qui doit son origine au surnom honorifique décerné à son grand-père Moïse Hamon (v. plus haut, p. 3).

3. חשובה תמה, ainsi nommée deux fois. Je ne m'explique pas cette appellation.

4. ויליידה.

5. דוד ן' יחייא. La célèbre famille Ibn Yahya a compté à toute époque plusieurs membres de ce nom. V. Carmoly, *op. cit.*, p. 38.

VII

Sur la biographie de la famille Hamon plane une obscurité sur laquelle il est nécessaire de faire la lumière. Il s'agit d'un homme appelé Daout ou David[1] qui, médecin à la Cour du sultan Sélim II, fut, comme agent politique, au service de don Joseph Naci et joua un vilain rôle dans le différend entre le duc de Naxos et le gouvernement français. Le roi de France devait à don Joseph Naci, du temps où celui-ci était intéressé à une maison de banque de Lyon sous le nom de Mendès, une grosse somme, qu'il refusait de lui payer après qu'il fut revenu au judaïsme. En 1569, don Joseph, avec l'agrément du sultan, mit l'embargo, dans le port d'Alexandrie, sur plusieurs vaisseaux de commerce français, vendit les marchandises et se dédommagea ainsi de sa créance. La Cour de France fulmina, mais ne put rien changer au fait qui entachait son honneur. L'ambassadeur de France auprès de la Porte, M. de Grandchamp, mit alors en mouvement tous les ressorts de l'intrigue pour renverser don Joseph Naci, le favori du sultan, et trouva un instrument traitable en la personne de David. Celui-ci en voulait, d'une part, à son maître, qui n'avait pas reconnu ses services comme ils le méritaient et, d'autre part, il convoitait la récompense que l'ambassadeur faisait miroiter à ses yeux pour prix de sa trahison. Dans son irritation, il dit plus qu'il ne pouvait garantir, sans peser la portée de ses paroles. Il offrit au diplomate de lui fournir des révélations importantes, qui prouveraient que don Joseph Naci avait falsifié ses titres de créance sur le gouvernement français et qu'en outre, il entretenait, derrière le dos du Grand Seigneur, une correspondance perfide avec ses ennemis. Don Joseph Naci eut vent de ces machinations et il n'eut pas de peine à déchirer ce tissu de mensonges aux yeux du sultan et à le convaincre de son indéfectible fidélité. Sur l'ordre du sultan, David fut interné à vie dans l'île de Rhodes et excommunié par de nombreux rabbins.

Charrière[2] a exposé toute cette intrigue. Ce qu'il dit de l'appartenance de ce David à la famille Hamon est tout à fait vague et imprécis. Il est manifeste qu'il n'était pas suffisamment orienté sur ce point. M. A. Levy a fait de cette insinuation indécise une asser-

1. Le nom de Daout correspond à la forme arabe « Daud » pour David.

2. *Négociations*, III, p. 80-83. V. Levy, *op. cit.*, p. 8, 53 et, contre lui, Graetz, *Geschichte*, IX, p. 405 et s. ; Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, II, p. 83.

tion apodictique et soutenu que ce David était le fils indigne du célèbre Moïse Hamon. Son affirmation se fonde surtout sur le passage suivant du rapport envoyé par l'ambassadeur au roi de France [1] : « ...J'ay trouvé moyen de mettre Micques en picque avec le lieutenant du bassa, et ce par les menées et praticques de ung sien médecin nommé Daoud, lequel j'ay sceu gaigner et retirer de mon party pour m'en servir contre ledict Micques, incontinant que j'ay esté adverty d'une grande noise et querelle menée entre eulx, pour se sentir le dit Daoud mal satisfaict et recongueu de son maistre, pour tant de grans et signallez services que luy a faictz. »

Ce passage conviendrait bien à David b. Moïse Hamon, qui aurait été d'un grand secours, grâce à ses relations, à don Joseph Naci, de même que son père Moïse Hamon était intervenu avec tant d'empressement auprès du sultan Soliman en sa faveur et en faveur de sa famille.

Cette opinion de Levy n'est confirmée par aucun autre témoignage. Nous ne savons pas que le célèbre Moïse Hamon ait eu un fils du nom de David, qui ait été comme lui médecin du sultan. L'intrigant Daoud, qui n'était pas embarrassé par un mensonge de plus, a ébloui quelque peu l'ambassadeur de France sur sa personnalité et il n'y a pas lieu d'attacher la moindre importance à ses inventions. Dans les consultations du rabbin de Constantinople Elia b. Hayyim [2], il est ainsi caractérisé : « Le noble prince Joseph Naci a reçu, il y a quelques années, ce Simon dans sa famille et l'a initié à toutes ses affaires ; il l'a élevé de la poussière et lui a ainsi procuré les honneurs et les richesses. Mais ce Simon n'eut ni fidélité ni honnêteté pour son maître. Celui-ci ne fut pas sans connaître ses mauvaises actions. Quand Simon se vit découvert, il ajouta le mal au mal, calomnia Joseph par la plume et par la parole, à tel point qu'il mit en danger, non seulement son maître, mais aussi ses coreligionnaires. « Mais Dieu était avec Joseph. » L'accusateur fut démasqué, mis en interdit par le tribunal et par les chefs de la communauté de Constantinople et banni par le sultan à Rhodes. Ce récit ne convient en aucune manière à un fils du riche et puissant Moïse Hamon. Il milite catégoriquement contre l'opinion de Levy.

Avant de terminer, citons encore quelques personnages du nom de Hamon. Moïse Hamon mentionne Hayyim Hamon, savant qu'il

1. Charrière, *loc. cit.* ; Levy, *op. cit.*, p. 24.

2. מים עמוקים, n° 55. L'excommunié Daoud reçoit dans la consultation le nom de Simon seulement, comme c'était l'usage en pareil cas, v. Levy, *op. cit.*, p. 53.

connaissait personnellement et qu'il estimait fort, et qui se trouvait de temps en temps à Constantinople[1]. Il vante beaucoup la famille à laquelle il appartenait. Il ne l'aurait guère fait, si c'était sa propre famille, car ce serait un éloge de soi-même qui n'est pas de mise. Il a donc dû y avoir en Espagne plusieurs familles Hamon, qui avaient primitivement la même origine, mais qui se séparèrent plus tard au point qu'elles ne se savaient plus apparentées l'une à l'autre[2].

David Hamon était membre du collège rabbinique à Constantinople en 1610[3]. Il pourrait être, à en juger par la date, identique avec le savant de ce nom qui eut, en 1577, la direction de la tutelle de la famille de Joseph Hamon[4]. A peu près à la même époque vivait à Constantinople Aaron Hamon, savant considéré qui est appelé prince (שר) et qui, si l'on s'en rapporte à ce titre, appartenait sans doute à notre famille. En 1743 vivaient à Constantinople des descendants de cette famille qui, grâce aux privilèges qui avaient été accordés à leurs ancêtres à la Cour du sultan, étaient dispensés, entre autres, de la capitation[5]. Nous pouvons encore considérer comme descendant de cette illustre famille les familles distinguées des Hamon, qui vivaient à Constantinople en 1860 et en 1874[6] et dont les rejetons y vivent sans doute encore aujourd'hui.

HENRI GROSS.

(*A suivre.*)

1. V. plus haut, p. 8. Cf. *Appendice IV*.
2. V. plus haut sur Obadia Hamon, p. 4.
3. V. Joseph b. Moïse de Trani, *Consultations*, éd. Fürth, I, n° 139.
4. V. Joseph Sambari, *op. cit.*, p. 154.
5. V. M. Franco, *op. cit.*, p. 121.
6. *Ibid.*, p. 162, 190.

DIVISIONS TERRITORIALES EN PALESTINE

Darius Hystaspe divisa tout l'empire perse en vingt provinces, qui portaient le nom indigène de satrapies, mais qu'Hérodote et d'autres Grecs, prenant l'Egypte pour modèle, appellent nomes (νομός). A l'intérieur du cinquième nome il y avait les contrées suivantes, soumises à l'impôt : la Phénicie, la Syrie surnommée Palestine et Chypre [1], tandis qu'une partie de l'Arabie appartenant à ce nome n'était pas imposée, c'est-à-dire payait tribut d'après l'ancien usage, sous forme de présents (δῶρα).

Le cinquième nome de la description d'Hérodote correspond au groupe de pays situés à l'ouest de l'Euphrate ; d'après la nomenclature araméenne, alors officielle, c'est le pays de *'Abar-nahara* [2], en hébreu : *'éber hannahar* [3]. A l'intérieur de cette grande agglomération de contrées on parle de la « province » de Judée [4]. Mais on doit remarquer que le terme de *medina* est très vague : il est appliqué à des pays bien plus considérables, comme Babel [5], Elam [6]

1. Hérodote, III, 91 : Φοινίκη τε πᾶσα καὶ Συρίη ἡ Παλαιστίνη καλεομένη καὶ Κύπρος.

2. עבר נהרה, Ezra, v, 6 ; vi, 6, ainsi que sur des monnaies du satrape de Syrie et de Cilicie Mazaïos (v. Lidzbarski, *Handbuch der nordsem. Epigraphik*, I, 336). C'est le correspondant du grec πέραν Εὐφράτου sur l'inscription de Gadata, v. Ed. Meyer, *Entstehung des Judentums*, p. 11-12 et, en dernier lieu, G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit*, Berlin, 1903, p. 5. Cf. I Macc., vii, 8 ; xi, 60, 62.

3. עבר הנהר. I Rois, v, 4 (cf. מן הנהר au v. 1), passage qui décèle le langage postérieur (v. le Commentaire de Benzinger, *ad loc.*).

4. Ezra, v, 8 : ליהוד מדינתא, cf. מדינה seul *ibid.*, ii, 1 (Néhém., i, 3 ; xi, 3). — Le mot *medina* est selon toute apparence indigène en araméen ; le syriaque מדינתא, l'arabe مدينة, comme souvent déjà מדינה dans le Talmud, signifient « ville lieu ».

5. Ezra, vii, 16 ; Daniel, ii, 48 ; iii, 1, 30.

6. Dan., viii, 2.

et la Médie [1], alors que, d'autre part, l'empire perso-mède a 120 ou 127 *medinot* [2]. L'ancien mot hébreu מדינה ne paraît donc pas être un terme politique ; en d'autres termes, il ne désigne pas un district administratif, c'est une désignation géographique, qui remonte d'ailleurs à un état politique antérieur.

Dans la littérature rabbinique, *medina* n'a pas non plus une signification politique, mais seulement géographique. Ainsi la Palestine n'est jamais appelée מדינת ישראל, mais uniquement ארץ ישראל, tandis que le pays se divise en régions qui portent le nom de *medina*. Ce nom paraît avoir été donné à une contrée à défaut d'une autre désignation géographique. Ainsi, si les parties nettement distinctes de la Palestine : Transjordanie עבר לירדן, Galilée et Judée [3], ne sont jamais qualifiées de *medina*, il est souvent question de מדינת הים, « province maritime », par où l'on n'entend pas les pays d'outre-mer, ni les pays étrangers en général, mais la région de la Palestine qui est située près de la Méditerranée ; c'est que justement cette région n'avait pas un autre nom qui pût lui être appliqué. C'est ce qui ressort de la première Mischna de *Guittin* : « Celui qui apporte un acte de répudiation de la province maritime... », car le débat qui suit porte toujours exclusivement sur des localités de la côte : Rékem et Hagra [4], le village de Loudim, près de Lydda, Ascalon, Acco. Du village de Samaï on dit explicitement qu'il dépendait politiquement d'Acco, quoiqu'il appartînt géographiquement à la Palestine, étant situé près de Sepphoris [5] ; c'est donc seulement à cause de cette situation mixte qu'il était l'objet d'une discussion [6]. Dans la phrase האשה שהלך בעלה למדינת

1. Ezra, VI, 2.

2. Dan., VI, 2 ; Esther, I, 1.

3. La Samarie n'est pas donnée, à ma connaissance, dans la littérature rabbinique comme région formant un tout ; des désignations vagues, telles que « villes des Coutéens », se retrouveront plus bas. — Pour le reste, la nomenclature rabbinique correspond entièrement à celle des Grecs : Judée, Galilée, Pérée ; v. à ce sujet Reland, *Palæstina*, p. 172 et s. ; Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 54 et s.

4. Désigne dans les Targoumim un endroit de la Philistée, v. *Tossafot*, *ad loc.* et Levy, *Wörterbuch über die Targumim*, I, 238.

5. Tos. *Guittin*, I, 3, 323 Zuckermandel ; b. *Guitt.*, 6 *b* : סיסאי, סאסאי, lire סמיי, comme dans j. *Guitt.*, I, 43 *c*, l. 11.

6. Que si Raschi, sur M. *Guittin*, I, 1, dit que tout pays étranger s'appelle מדינת הים, si même les Tossafistes, *ad loc.*, assurent que par « district maritime » il faut entendre un pays éloigné, c'est absolument inexact. Les textes auxquels ils se réfèrent ou se rapportent témoignent justement contre eux. La Tossefta (cf. aussi le Babli, 7 *b*) commence, en effet, ainsi : המביא גט בספינה כמביא מחוצה לארץ. « si quelqu'un apporte un acte de répudiation par vaisseau, c'est comme s'il l'apportait de l'étranger », c'est-à-dire que בספינה dans la Tossefta correspond à מדינת הים dans la Mischna (car il était facile de se rendre d'une ville de la côte à un autre point du continent par vaisseau) ; mais alors il faut que « l'étranger » soit autre chose.

הים M. *Yebamot*, IX, 1, il s'agit également des villes du littoral de la Palestine, comme étant les ports où l'on s'embarque pour aller trafiquer au loin. Les habitants juifs d'Acco s'appellent בני מדינת הים [1]. Nous pouvons donc nous attendre à ce que d'autres contrées sises à l'intérieur de la Palestine soient également désignées par *medina* et c'est effectivement un résultat que nous obtiendrons tout à l'heure.

Nous nous proposons, dans la présente étude, de passer en revue la géographie de la Palestine à l'époque talmudique, toujours à un point de vue non politique : nous examinerons ce qu'on appelait en Palestine région, cercle ou district et nous rechercherons surtout quelles étaient les marques distinctives de ces divisions.

I. — מדינה.

Dans la Mischna de *Guittin* dont il vient d'être question, les docteurs parlent du cas où l'on porte et apporte l'acte de répudiation d'une province dans une autre à l'intérieur du district maritime [2]; on distinguait donc à l'intérieur d'une unité territoriale appelée *medina* des unités plus petites auxquelles on donnait le même nom. C'est dans le même sens que le Babli [3] parle de provinces à l'intérieur de la Palestine en les désignant par le terme général de *medina*, mais non par ceux de *Juda*, *Galil*, etc., car ce serait alors d'autres unités.

Un autre cas nous montre une division du pays avec cette signification purement géographique. « Si l'on apporte du grain d'un fleuve à un autre, il y a pénurie בצורתא, cf. Jérém., XVII, 8; XIV, 1; si on l'apporte d'une province à une autre, il y a disette כפנא, en hébreu רעב [4]. » Comme l'auteur de ces paroles est R. Nahman et qu'il est question de transport de comestibles par voie fluviale, c'est la Babylonie qui est visée ici [5], mais même alors l'expression מדינתא reste caractéristique.

1. b. *Pesahim*, 51 *a*. — Après coup, je constate que L. Heller, sur M. *Guitt.*, I, 1, rapporte déjà que R. Nissim voit aussi dans מדינת הים l'ouest de la Palestine.

2. ממדינה למדינה במדינת הים; incorrrectement dans l'éd. Lowe : וממדינת הים; le Yerouschalmi, *Guittin*, I, 1, 43 *b*, l. 67, donne la citation exacte במדינת הים. V. aussi plus bas (p. 35) la leçon de la Tossefta.

3. b. *Guittin*, 4 *b*.

4. b. *Taanit*, 19 *b* en haut. Dans Raschi, *ad loc.*, il y a, à la vérité, une seconde interprétation, d'après laquelle « d'un fleuve à l'autre » s'entendrait à l'intérieur du même endroit, et מדינתא désignerait seulement la ville, non la région. Mais nous regardons la première explication, plus large, comme exacte. Cf. dans la même discussion le terme אפרכיא, ἐπαρχία (*ibid.*).

5. Par נהרא, etc., il faut peut-être entendre les canaux du pays de l'Euphrate.

2. — הפרכיא.

Une région appelée *medina* n'est pas très grande, car la série[1] ארץ ישראל (pays d'Israël), הפרכיא (ὑπαρχία, lieutenance[2]), מדינה (province) présente évidemment une gradation descendante ; la ὑπαρχία est donc plus considérable que la *medina*. Nous savons encore par ailleurs que l'on divisait la Palestine en plusieurs lieutenances : « On ne doit pas exporter en Syrie des comestibles, tels que vins, huiles et farines ; ...de même qu'on ne doit pas exporter en Syrie, de même on ne le doit pas d'une éparchie à l'autre[3]. »

Comme l'éparque est, dans la terminologie romaine officielle, le proconsul ou le procurateur, il est clair que la dénomination d'éparchie n'a pu naître qu'à l'époque romaine, c'est-à-dire après — soixante ans. Cependant le mot n'a aucune valeur officielle dans la littérature rabbinique, car on ne nous dit nulle part qu'à l'époque des Romains la Palestine aurait été divisée en éparchies distinctes. Les nombreuses éparchies du Targoum de Jérusalem sur la liste des peuples (Genèse, x) montrent combien le terme est employé au hasard en hébreu[4]. Il est évident qu'une désignation des plus officielles, au fond, s'est dégradée dans la bouche des Juifs pour ne plus être qu'un simple terme géographique.

3. — פלך.

Le cas est le même pour le mot פלך. Ce très ancien[5] vocable revient à plusieurs reprises dans Néhémie, III ; il désigne là certainement un district administratif, car le « prince » (שר) qui figure en même temps est en tout état de cause un fonctionnaire politique. Mais déjà les Septante rendent le mot par le terme vague περί-

1. Tos. *Nedarim*, VII, 3 (p. 282, l. 28 Z).

2. V. *Lehnwörter*, II, 231 : הפרכיא, ὑπαρχία ; *ib.*, 116 : אפרכיא, ἐπαρχία ; les deux mots sont identiques.

3. T. *Aboda Z.*, IV, 2 (p. 465, l. 31 Z). R. Juda autorise l'exportation d'une éparchie dans l'autre, ce qui n'est possible que si l'on se représente les éparchies à l'intérieur du pays de Palestine. V. aussi la baraïta de b. *Baba Batra*, 90 *b*, et A. Büchler, *Der Galil. 'Am-Ha-'Ares*, p. 273.

4. Levy, *Targum. Wörterbuch*, I, 56 ; Krauss, *Lehnwörter*, II, 116, *s. v.* אפרכיותא.

5. Assyrien *pilku*, phénicien, פלג ; v. Lidzbarski, *Altsemitische Texte* (Giessen, 1907), I, 22. La signification primitive est « rond, en forme de cercle », d'où le sens de « contrée » (comp. ككر dans le même sens), aussi bien que celui de « fuseau, *verticillus* ».

χώρος[1], qui signifie simplement étendue, région. Il va sans dire que פלך se maintient à l'époque tanaïtique et amoraïtique, mais avec un emploi entièrement arbitraire. Une disposition des rabbins, purement théorique à coup sûr et qui n'a jamais été réalisée, édicte qu'on doit installer des magistrats en Palestine dans chaque ville, à l'étranger dans chaque cercle seulement[2]. La prescription suivante n'est pas moins idéale : « Un lévite (qui a commis un meurtre involontaire) s'exile d'un cercle dans un autre ; s'il ne s'est exilé que dans son cercle, son propre cercle le protège[3]. » La dernière clause suppose qu'à l'intérieur du cercle d'une ville lévitique — il s'agit en effet des villes de refuge habitées par des lévites — il y a d'autres villes ou, du moins, d'autres endroits où le meurtrier peut se rendre ; la ville lévitique est donc, en quelque sorte, le chef-lieu de tout un cercle de localités. Une tradition fixe l'étendue du cercle appelé *pélech* à 5-6, ou 7-8[4]. C'est, comme nous le verrons plus loin, la πόλις dans le sens grec, avec sa banlieue.

C'est seulement avec l'institution des écoles d'enfants que nous sommes sur un terrain historique. Un texte talmudique souvent étudié rapporte : D'abord il n'y avait d'écoles enfantines qu'à Jérusalem, la métropole ; puis on en institua dans chaque cercle (בכל פלך ופלך) ; enfin, le grand-prêtre Josué b. Gamla décréta qu'on en ouvrît dans chaque province (בכל מדינה ומדינה) et dans chaque ville (בכל עיר ועיר)[5]. Si les mots « dans chaque province » étaient exacts, il s'ensuivrait que *medina* serait plus petit que *pélech*, ce qui n'est guère exact, car d'après le chapitre III de Néhémie *pélech* désigne un tout petit district, et de plus, si l'on considère que les

1. V. פריכורין dans *Lehnwörter*, II, 489. Dans le Nouveau Testament περίχωρος est fréquent (v. les Concordances), par exemple Luc, VIII, 37 : la région des Gadaréniens.

2. T. *Sanh.*, III, 10 (p. 420, l. 5) : בארץ ישראל עושין אותן בכל עיר ועיר, בח"ל... פלכין פלכין : de même j. *Maccot*, I, 17 (31 *b*, l. 44). Dans b. *Macc.*, 7 *a* (cf. 12 *b*), le texte est corrompu, car si l'on a en Palestine des magistrats dans chaque ville, à quoi bon encore dans chaque cercle (פלך) ? Il faut effacer cette phrase pour obtenir le texte suivant : בשעריך אתה מושיב בתי דינין בכל עיר ועיר, אבל בחו"ל בכל פלך ופלך אתה מושיב, ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר. En tout cas, il faut reconnaître que le pluriel פְּלָכִין dans la Tossefta, ou פלכים dans le Yerouschalmi, sont plus authentiques que le פלך répété du Babli. Cf. b. *Sanh.*, 56 *b*.

3. b. *Maccot*, 12 *b* ; *Zebahim*, 117 *a*.

4. R. Natan, dans l'Arouch, VI, 346 ; les leçons varient entre 5-6 et 7-8, v. Kohut.

5. b. *Baba Batra*, 21 *a*. Pour l'appréciation du fond v. Strassburger, *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten*, p. 20 ; Graetz, *Geschichte*, III, 4e éd., p. 444 ; Bacher, dans *Jahrbuch für jüd. Gesch. u. Lit.*, VI, 57. Je ne déduirai pas, comme le fait Bacher, du mot פלך que l'installation de tribunaux et la création d'écoles appartiennent à l'époque perse, car le mot פלך était encore vivant plus tard, comme le montre l'emploi fréquent qu'en fait le Targoum, v. plus bas.

quarante-huit villes lévitiques (Josué, XXI, 39) s'appellent, elles ou leur territoire, dans le Talmud *pélech*, d'après le passage examiné tout à l'heure, on ne doit pas se représenter un tel territoire comme bien considérable : que resterait-il alors pour la *medina*, encore plus petite? Mais ces mots ne sont pas exacts ; ils manquent d'ailleurs dans quelques manuscrits [1] et ont été glissés sans réflexion [2] dans le Talmud par une réminiscence d'Esther, VIII, 17 (cf. IX, 23) ; réminiscence d'autant plus explicable que, dans Esther, I, 22, מדינה ומדינה est rendu dans le Targoum par פלך ופלך [3]. Ce qui peut fournir des indices positifs sur la grandeur approximative d'un tel cercle, c'est qu'il s'y trouvait des villes [4] (ce que d'ailleurs nous avons déjà vu précédemment), et qu'on donnait le nom de *pélech* au district de la Trachonitide [5]. Il faut remarquer aussi la traduction de שלשת הנפת, Josué XVII, 11, dans le Targoum, par תלתא פלכין ; quand bien même on regarderait le texte hébreu comme corrompu, elle n'en resterait pas moins caractéristique pour le langage postérieur. D'ailleurs Symmaque dit aussi : καὶ αἱ τρεῖς παραλίαι « et les trois régions de la mer », de même le Syro-hexapla : ותלתיהון ספרי ימא « et tous les trois sont des côtes maritimes », interprétations analogues à celles du Targoum. La παραλία de Symmaque correspond à la מדינת הים des rabbins, preuve de plus que ce dernier nom était porté par une région déterminée de la Palestine [6]. Dans tous ces textes rabbiniques, *pélech* ne désigne pas un cercle administratif, dans le sens politique, mais est un terme géographique.

1. V. *Dikdouké Soferim*, *ad loc.* (p. 94) ; on y cite aussi des éditions qui n'ont pas *medina*.

2. Nous avons constaté une étourderie analogue dans b. *Maccot*, 7 *a*.

3. Que si *medina* et *pélech* sont identiques, il serait naturel de comprendre aussi le passage de b. *Babu Batra*, 21 *a*, de la manière suivante : on installa des maîtres dans chaque *medina* (comme déjà auparavant dans chaque *pélech*, et de plus) dans chaque ville. Dans cette hypothèse il faudrait admettre qu'à la place du mot moins usité *pélech*, on a mis le mot plus fréquent *medina*.

4. Targoum sur Eccl., I, 12, dans la légende de Salomon : כרכי פילכי.

5. Onkelos sur Deut., III, 4, 13, 14 : פלך טרכונא. Voir d'autres textes du Targoum dans Levy, II, 270, et Jastrow, *Dictionary*, p. 1182. — Dans le néo-syriaque פלכנא, פלכן signifie « *scalae*, degrés » (P. Smith, *Thesaurus*, col. 3158).

6. Comme le texte — d'ailleurs corrompu — de Josué, XVII, 11, nomme un « Dôr », le Targoum a évidemment interprété נפת dans le sens de ובנפות דור מים, Jos., XI, 2, où il traduit aussi par ובפלכי דור מערבא. S'il s'agissait de la ville bien connue de Dora, il en résulterait déjà que nous nous trouvons à la côte, ce qui confirmerait notre explication de מדינת הים.

4. — מחוז

Nous croyons encore reconnaître le littoral de la Palestine dans le mot מחוז. Déjà dans l'unique passage de la Bible où il figure[1], l'opinion générale est qu'il désigne un port. C'est aussi un terme courant dans le Targoum ; c'est pourquoi il est conservé pour rendre le texte biblique. Dans Psaumes, LXXXIX, 26, où l'hébreu a simplement « mer », le Targoum dit : מחוזי ימא, « côtes (ou ports) de la mer » ; la puissance d'un peuple se manifeste, en effet, dans la possession d'un port. L'histoire nous apprend combien les premiers Asmonéens tenaient à posséder la côte. Un passage significatif pour l'importance de la mer est celui du Pseudo-Jonathan sur Nombres, XXXIV, 6 : « La frontière occidentale, que ce soit pour vous la grande mer, c'est-à-dire l'Océan, et son territoire ; ce sont les eaux primordiales (מי בראשית) et les premières eaux (מיא קדמאי) : à l'intérieur se trouvent des territoires[2], des contrées[3], des bourgs (כרכוי) et des villes (מדינתיה), des îles (נסוי) et des ports (מחוזי), des vaisseaux et leur contenu[4] ; que cela soit pour vous la frontière occidentale. » Ainsi, l'on cherchait, comme il était naturel, les ports à l'Ouest ; c'étaient là qu'étaient d'ailleurs situées les villes maritimes de la Phénicie et de la Philistée. Ces villes sont en même temps les places de commerce par excellence, et ainsi מחוז devint, dans le Targoum, synonyme de « marché »[5]. Mais les ports étaient aussi pour les Juifs le type de la ville tout court et ainsi מחוז signifie ville tout simplement ; enfin, le terme de « ville » s'est encore spécialisé davantage dans le nom propre Mahoza, la ville bien connue de la Babylonie.

1. Psaumes, CVII, 30.

2. אבירוי, de ἀήρ, dans le sens de *spatium*, *area* (c'est M. I. Löw qui a attiré mon attention sur cette signification), v. *Lehnwörter*, II, 17. On trouve encore l'orthographe avec ב dans j. *Yebamot*, I, 2 (8 *a*, l. 66) : אביר אשקלון (dans les éd. de Venise et de Krotoschin corrompu en אביך) ; le passage parallèle de j. *Schebiit*, VI, 1 (36 *c*, l. 34) a אויר, comme d'habitude. Le sens est : la contrée de la ville d'Ascalon.

3. פרכורוי est περίχωρον, dont il a été question plus haut : ce qui fait tomber les hypothèses de S. Klein dans *Magyar Zsidó Szemle*, XXIV, 242 ; v. *ibid.*, XXV, 85. La leçon פרכידוי est inexacte ; l'éd. Ginsburger porte פרכורוי, lire : פריכורוי.

4. Au lieu de ואלגיותיה lire ואלוויותיה (deux וו à la place de ג), cf. אלוויתא dans j. *Maas. Schéni*, II, 3 (49 *d*, l. 29), « accompagnement » (Levy, I, 81 *b*) ; dans le Targoum il peut se rapporter aussi bien aux hommes qu'au chargement des vaisseaux.

5. V. des exemples dans Levy, *Targ. Wörterbuch*, II, 23 ; P. Smith, *Thes. Syr.*, col. 2068, cite l'un à côté de l'autre אגורסא ומחוזא ; tous deux signifient « marchés ». *Ibid.*, plusieurs villes appelées « Mahoza » ; cf. l'arabe אלדאין, « Madaïn ».

D'un autre côté, le terme de « port » s'est étendu pour désigner tout le littoral, de sorte que מחוז désigne également tout un district de la Palestine, ou plutôt un district spécial : le district maritime. Les Juifs qui habitaient ce pays étaient appelés אנשי המחוז « gens du littoral » : on les mentionne, ce qui est caractéristique, à propos de la manière d'humecter ou d'arroser le froment[1] ; ils faisaient cette opération avec du sable (חול), qui se trouvait naturellement en abondance dans leur district.

Ce district maritime qui, pour être favorable aux grains[2], n'appartenait pourtant pas aux régions les plus prospères de la Palestine, est opposé dans un autre passage aux jardins paradisiaques de Sébaste (Samarie). La Tora, dit-on, a évalué un champ où l'on peut semer un *homer* d'orge à cinquante sicles d'argent (Lévit., XXVII, 16), que ce champ appartienne au district maritime (חולת המחוז) ou aux jardins de Sébaste (פרדיסות סוסטי)[3]. Ce contraste frappant est exprimé dans un autre rapprochement : « Que ce soit dans les jardins paradisiaques de Jéricho ou dans le cercle de Jabné (חוליה של יבנה)[4]. » Jabné, situé au bord de la mer, correspond tout à fait à l'exemple précédent, où figurait *mahoz* ; il s'ensuit que *mahoz* désigne indéniablement la région maritime.

Mais que signifie le mot חולה ou חוליה[5] ajouté dans les deux exemples ? Jabné étant suffisamment connu comme nom propre, חולה ne peut servir qu'à une désignation accessoire : quelque chose qui appartient à Jabné et le caractérise, de même que Sébaste et Jéricho sont caractérisés par leurs jardins, ce qui se comprend surtout pour Jéricho, avec ses jardins de palmiers et de plantes aromatiques. Le sens de « terrain sablonneux » ne conviendrait certainement pas à la fertile plaine de Saron, qui était riche en

1. M. *Machschirin*, III, 4.

2. Dans le *Sifré Deut.*, § 39 (p. 78 *b*) on dit qu'il est vrai que les fruits (les grains, פירות) sont gras dans la plaine (בקעה), mais que R. Siméon b. Yohaï assure qu'une montagne, dont le terrain est surélevé, produit cinq fois autant que la plaine.

3. *Sifra*, *ad loc.* (p. 113 *a*, Weiss) ; M. *Arachin*, III, 2 (Babli, 14 *a*). Dans Raschi, *ad loc.*, on lit trois explications exposées avec une grande confusion. Raschi paraît avoir vu dans מחוז un nom propre de ville ; il explique חולה, d'après מחול הכרם (M. *Kilayim*, IV, 1), par endroit où le pied des hommes et du bétail peut causer beaucoup de dégâts ; de même R. Guerschom. Par contre, R. Natan (*Arouch*, III, 419) fait dériver חולה de חול, « sable », c'est-à-dire une ville au terrain sablonneux, qui ne porte pas de fruits. D'après M. *Machschirin*, III, 4, on pourrait songer, il est vrai, au sable. On trouve d'ailleurs בית החולות à propos de la nature d'un terrain (*Sifré Deut.*, § 39, p. 78 *a*), mais la leçon correcte paraît être la בית ההולסית.

4. Tos. *Arachin*, II, 8 (p. 544).

5. La Tossefta a la forme חוליה même dans le premier cas : וכחוליה של מחוזא. Ce sont évidemment deux formes de même signification.

céréales[1] et ne se distinguait de Sébaste et de Jéricho que par l'absence de vergers. Mais ce qui caractérise Jabné et en même temps toute la côte, c'est, en tout état de cause, le caractère plan du sol[2] et c'est ce sens de renfoncement, dépression, que pourrait rendre חולה. On trouve la même expression à propos d'Antioche[3]. Quoi qu'il en soit, c'est le terme מחוז qui nous importe ici ; il est certain qu'il désigne une région de la Palestine, car on cite des Tannaïtes assez anciens qui en sont originaires[4], cas analogue à ceux où l'on nomme tel personnage galiléen ou daroméen (דרומי, תימני) ou encore mède, babylonien, etc.

5. — הגמוניא

On trouve des districts encore plus petits dans le texte suivant[5] : « D'abord on avait dit : de province en province (מדינה) ; ensuite on a ajouté : d'établissement en établissement (שכונה) ; R. Siméon b. Gamliel disait : de seigneurie en seigneurie (הגמוניא)[6]. »

Si l'on s'en rapportait seulement aux mots, on considèrerait certainement l' « hégémonie » comme une portion de territoire plus grande que l' « établissement ». Mais il convient au Talmud, au cours de la discussion, d'assigner à l' « hégémonie » une étendue minima. R. Isaac dit, en effet : « Il y avait une ville dans le pays d'Israël, appelée עסיות, qui appartenait à deux dominations ; c'est pourquoi les rabbins furent obligés de formuler aussi (cette exigence halachique) au sujet d'une domination dans l'autre[7]. » Le

1. Jérôme appelle la plaine de Saron « latissimi campi fertilesque ».

2. De là, dans la Bible, מישור, I Rois, xx, 23, 25, etc. : cf. aussi מישרא dans Onkelos sur Deut., xxxiv, 3, à propos de la plaine du Jourdain.

3. Voir pour plus de détails mon article sur Antioche, *R. É. J.*, XLV, 39 et s. — I. Löw qui, dans une étude sur le riz (אורז), a tout récemment examiné les passages en question à propos d'Antioche (*Zeitschrift für Assyriologie*, XXI, 211), ne mentionne pas du tout d'explication.

4. Abba Yosé המחוזי dans la *Mechilta*, sur Ex., xxi (p. 29 *b* Friedmann). Pour plus de détails sur ce point, v. Büchler, *Der gal. Am Ha-'Ares*, p. 334.

5. Tos. *Guittin*, i, 1. La Tossefta a mieux formulé la règle ici que la Mischna. A noter que les mots במדינת הים, dont il a été question plus haut, y manquent.

6. Ἡγεμονία, *Lehnwörter*, II, 219.

7. b. *Guittin*, 4 *b*. — Sur עסיות voir surtout (on a déjà beaucoup écrit là-dessus) l'article אסיא de M. Friedmann dans Luncz, *Jerusalem*, V, 46-51, et en dernier lieu *Hakedem*, I, 103, touchant עסיא. L'hypothèse que עסיות est le nom d'un légume a été exprimée par Kohut, *Aruch*, VI, 230, Friedmann, *l. c.*, avec référence à un nom analogue כפר שחנים (b. *Guittin*, 57 *a*), et moi-même dans les *Mélanges Sokolow* (ספר היובל), p. 492. Suivant cette faible piste, j'en viens à la conjecture de retrouver dans עסיות la localité (κώμη, village) mentionnée par Josèphe, *Bellum*, V, xii, 2, § 506, sous le nom de Ἐρεβίνθων οἶκος, c'est-à-dire « Maison des Pois ». Reland,

sens est que les deux pouvoirs qui se partageaient cette ville défendaient à leurs sujets d'aller dans l'autre partie. Ce texte, pris en lui-même, fournit un renseignement intéressant sur le régime des petits États qui régnait autrefois en Palestine ; qu'on songe aux polities autonomes octroyées par les Romains aux villes hellénistiques. D'ailleurs, עכסיות, dont nous ne savons absolument rien, ne peut pas avoir été une grande ville, et pourtant elle était soumise à deux maîtres ; le terme étranger ἡγεμονία prouve que c'étaient deux maîtres grecs. On aurait pu, du reste, donner un autre exemple, celui de *Kefar-Simaï*, dont on dit que, tout en appartenant à Acco, il formait une enclave dans la région de Sepphoris [1]. Bien mieux, il est prouvé qu'Acco même était compté à moitié avec le pays d'Israël, à moitié avec l'étranger [2]. Assurément, il ne s'agit pas de la ville, mais de son territoire, qui, par conséquent, s'étendait jusqu'à Sepphoris. Un cas un peu analogue est celui de la voie qui conduisait à Ascalon : on assure qu'elle appartenait au pays juif, tandis que la ville elle-même faisait partie de l'étranger [3]. De même le territoire de Césarée maritime s'étendait jusqu'à Lydda [4]. Mais nous y reviendrons tout à l'heure.

Même en faisant abstraction de ces exemples, nous pouvons considérer les territoires appelés « hégémonies » comme formant des unités, et ces territoires avaient certainement une assez grande étendue ; en tout cas, ils embrassaient plusieurs localités, comme le montre l'exemple d'Acco et du village de Samaï. La notion d' « hégémonie » présentait, au moins primitivement, un caractère politique : elle pouvait avoir désigné le rayon administratif d'une ville. Mais comme le temps a dû changer, ici aussi bien qu'ailleurs [5], l' « hégémonie » se sera également affaiblie en un terme purement géographique.

Palästina, p. 766, identifie cet endroit avec Ἐρεμίνθα dans Eusèbe et Βηθέρεθιν dans Sozomène ; ce dernier nom est à moitié sémitique : בית + ἔρεθιν. Dans עכסיות nous aurions le nom juif indigène. Cette localité est située près de Jérusalem et pouvait être occupée alors par deux maîtres. Guthe, *Palästina* (Bielefeld et Leipzig, 1908), p. 20, veut voir dans « pois » une espèce de pierres dans les Monts de Judée ; mais, si l'on admet l'identité avec עכסיות, il faudrait maintenir la signification littérale. Cf. « Planum Fabae », en arabe *Foulah*, dans Raumer, *Palästina*, 4e éd., p. 40.

1. Le terme hébreu est מובלעת בתחום ארץ ישראל, b. *Guittin*, 6 *b*, v. encore plus loin et plus haut, p. 28.

2. *Tossafot* sur *Guittin*, 2 *a*, au nom du Yerouschalmi.

3. C'est ce qu'avance R. Nissim en se fondant sur le *Sifré Deut.*, § 51 (p. 85 *b* Friedmann) : פרשת אשקלון : v. L. Heller sur M. *Guitt.*, I, 2.

4. Voir ma démonstration dans *Jewish Quarterly Review*, XIV, 745-751.

5. C'est ainsi qu'on lit dans le Yerouschalmi, *ad loc.* f° 43 *b*, l. 74 : Si c'était d'abord une hégémonie et qu'on en a fait deux ; ou si de deux hégémonies on a fait une seule.

6. — שכונה

Il est difficile de déterminer le sens de שכונה. Si l'on se laisse guider par l'analogie des mots *medina* et « hégémonie », auxquels il est associé, on devrait voir dans שכונה un territoire plus petit, assurément, mais en tout cas une portion de territoire formant unité [1]. Mais si l'on part seulement de la signification du mot, c'est-à-dire de la notion de « colonie, établissement », on en arrive à un tout petit endroit, bien plus petit qu'une ville ou un village. Effectivement un texte tannaïtique définit la שכונה comme étant un établissement d'au moins trois hommes [2] ; dans ce cas le maximum ne peut pas être non plus bien grand; donc il faut se représenter la שכונה en Palestine comme le plus petit établissement d'habitants, à côté de la ville et du village, abstraction faite naturellement des maisons isolées, qui ne sauraient constituer la notion d'une localité. De ce que la שכונה est nommée à propos de pauvres qui vivent d'aumônes [3], on peut déduire peut-être qu'elle désignait les établissements des plus pauvres de tous ; les indigents qui ne pouvaient posséder ou louer une maison dans la ville ou même dans le village auront élevé leurs cahutes en petits groupes en dehors de l'endroit, préparant ainsi la formation de nouvelles localités.

1. Je crois devoir donner au mot שכונה dans la Tossefta un sens plus large que dans le Babli et dans le Yerouschalmi, car dans la Tossefta il est placé à côté de *medina* et d' « hégémonie », tandis que dans la Babli (6 *a*) il vient seulement après מערסא לערסא, c'est-à-dire une série de maisons, et dans le Yerouschalmi (43 *c*, l. 5 il est accompagné de la particule « même » (אפילו). Dans le Yerouschalmi c'est Samuel qui parle, dans le Babli c'est R. Schéschet, et ni eux ni les rédacteurs des deux Talmuds ne se réfèrent à la Tossefta !

2. b. *Aboda Zara*, 21 *a* ; on veut dire trois maisons, comme Raschi le remarque avec raison sur *Guittin*, 6 *a* ; v. aussi Levy, IV, 553. Je laisse de côté les passages où שכונה désigne une seule maison d'habitation.

3. T. *Demaï*, III, 16 (p. 50 Z) : גבאי קופה... גובין בצינעא בתוך חיקן ומחלקין כו', « les commissaires de charité perçoivent (les jours de fête) en silence les offrandes qu'on met dans leur giron et ils les répartissent entre chaque établissement (על כל שכונה ושכונה) ; de même j. *Demaï*, III, 1 (23 *b*, l. 49). Ici le mot שכונה ne peut pas désigner une maison seule, car ce serait בית ; voulût-on le restreindre encore davantage en le rapportant à chaque partie d'une maison, le but, qui est de ménager les pauvres honteux, ne serait guère atteint, sans compter qu'on s'écarterait de la définition talmudique de שכונה. La juxtaposition שכונה ושכונה rappelle le passage de M. *Maccot*, II, 7 : גולה משכונה לשכונה, où il s'agit de fermes, de hameaux isolés.

7. — רוח

L'emploi du mot bien hébreu רוח dans le sens de « région » n'est pas indiqué par nos dictionnaires [1]. Mais voici un passage où il signifie « rayon de territoire » : Pourquoi n'a-t-on pas déclaré impure la région de Guerar ?... Parce que l'habitation y est malsaine sans cela. Et jusqu'à quel endroit ?... Jusqu'au ruisseau d'Egypte (Wadi el-Arisch [2]).

8. — גנייא.

D'après l'explication de Levy [3], le mot גנייא, γωνία, « côté », *latus* dans le sens géographique, nous fournirait une autre désignation pour indiquer une région, un district. Mais ce terme, qui apparaît dans la description des frontières de la Palestine [4], paraît authentiquement sémitique [5] ; dans le *Sifrê*, il est remplacé par גבנייא דאשקלון [6], ce qui signifie les « collines » d'Ascalon, d'après le sens de גיבנא dans le Targoum sur Psaumes, LXVIII, 16 (éd. Lagarde) [7]. On constate explicitement à ce propos que la frontière passe devant ce point, et que la ville d'Ascalon elle-même appartient déjà à l'étranger [8] ; or, il est naturel qu'une chaîne de collines forme la frontière. Du reste, nous avons là un autre exemple de ce fait qu'une ville et son territoire peuvent avoir un caractère différent.

On peut d'ailleurs émettre l'hypothèse que le terme גבנייא « pays de collines » était probablement appliqué à un territoire assez étendu du Sud, c'est-à-dire de la Judée, la région montagneuse

1. Levy, IV, 433 ne connaît רוח que dans le sens de « côté, direction ».

2. j. *Schebiit*, VI, 1 (36 *c*, l. 60) ; l'éd. de Venise a : מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבגדריקו ; celle de Zitomir, plus correctement, שבגרדיקו. Cf. גרדיקי dans Pseudo-Jonathan sur Gen., XX, 1 et XXVI, 1, pour גרר ; dans l'éd. Ginsburger le Targoum porte גרר ; j'ai déjà expliqué ce mot dans mes *Lehnwörter*, II, 185 et s. par Γεραριτική, c'est-à-dire la région de Guerar. Cf. Γεραρῖτις dans Josèphe, *Antiq.*, VIII, XII, 2 (§ 294 Niese) ; Γεραριτική dans Eusèbe, *Onom. Sacra*, éd Lagarde, 240, 28 ; 299, 74, 77; 80. V. Reland, *op. cit.*, p. 187.

3. Levy, I, 348.

4. V. le tableau dans Neubauer, *op. cit.*, p. 11 ; *ib.*, p. 21, il explique : « les environs ou les jardins d'Ascalon ».

5. Je ne l'ai pas fait entrer dans les *Lehnwörter*, II, 168.

6. *Sifrê Deut.*, § 51 (85 *b*) ; גבנייא, גרבנייא dans les textes corrects cités par H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas*, Berlin, 1886, p. VIII.

7. Cf. Levy, *Targ. Wörterb.*, I, 123.

8. j. *Schebiit*, VI, 1 (36 *c*).

d'Ascalon appartenant déjà géographiquement aux Monts de Judée ; de plus, on ne trouve aucun autre nom pour cette région, alors que les Grecs avaient celui de ὀρεινή [1].

9. — אוהלייא

Je crois pouvoir rapprocher de la forme araméenne *gabnaya* la forme semblable אוהלייא [2]. J'y vois la désignation du creux du Jourdain (en arabe *el-ghor*) qui s'appelait « Aulon » au témoignage d'Eusèbe [3] et de saint Jérôme, lesquels remarquent formellement que ce nom est hébreu et non grec. Saint Jérôme s'exprime ainsi [4] : « Aulon » n'est pas un mot grec (comme d'aucuns le croient), mais un mot hébreu. C'est ainsi que s'appelle, en effet, la vallée (*vallis*) grande, riche en champs, s'étendant dans une immense longueur, entourée des deux côtés de montagnes qui se suivent et se touchent et qui, prenant naissance près du Liban et au-delà, s'étendent jusqu'au désert de Paran. C'est dans cet « Aulon », c'est-à-dire dans la vallée formée de champs (*in ipso Aulone, id est in valle campestri*), que sont situées les villes considérables de Scythopolis, de Tibériade avec le lac contigu, aussi bien que Jéricho, la Mer Morte et les contrées d'alentour au milieu desquelles coule le Jourdain, prenant sa source dans les sources de Panéas et se jetant dans la Mer Morte. »

Quel est le mot hébreu que peut bien cacher « Aulon » ? Une autre remarque de saint Jérôme [5] nous y conduit : « Abelmaula [6]... est maintenant un village de l'Aulon (dont nous avons parlé plus haut) au dixième *miliaire* de Scythopolis, du côté du Sud, nommé

1. V. plus bas. — Il est inutile de dire que דרומא ארעיתא, דרומא עילאה דרום (v. Reland, *op. cit.*, p. 187) n'y correspondent pas.

2. M. *Edouyot*, VII, 4 : מעשה היה באוהלייא (éd. Lowe, אהלייה) ; cf. b. *Zebahim*, 25 *b*. Ce peut être une expression comme מעשה בגלילל, etc. et désigner toute une région. — Dans *Lehnwörter*, II, 14, j'ai mis Αὐλαία, explication que je retire.

3. *Onom. Sacra*, 214, 76 ; 265, 7 ; 227, 36 Lagarde. De même dans l'éd. Klostermann Leipzig, 1904).

4. *Ibid.*, 88, 10. Cf. 119, 13 : in Aulone Jerichus ; Eusèbe, 254, 67 : ἐν τῷ Αὐλῶνι Ἱεριχοῦς.

5. *Ibid.*, 97, 11 ; cf. Eusèbe, 227, 35 : Ἀβελμαελαί et Ἀβελμεα. Reland, *op. cit.*, p. 364, donne comme équivalent hébreu de « Aulon » חולון ou אלון, sans le moindre souci scientifique.

6. אבל מחולה, Juges, VII, 22 ; I Rois, IV, 12 ; XIX, 16. Guérin, *Samarie*, I, 276, l'identifie avec Hammâm el-Mâlih, source chaude dans l'*El-ghor*. Ici aussi apparaît la notion de l'eau. Pour d'autres villes de Palestine nommées Abila, v. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr.*, II, 3e éd., p. 126 ; 4e éd., p. 162 (je cite pour la commodité les deux éditions).

Bethaula. Mais il y a aussi un petit village entre Néopolis et Scythopolis qui s'appelle Abelmea. » Ainsi, Jérôme a évidemment considéré l'élément « aula » dans Beth-aula comme identique avec l'élément « Abel » dans Abel-maula : c'est qu'on ne prononçait plus אבל « abel », mais אול « aul »[1]. Puis à cet « aul » on a, comme d'habitude, ajouté la terminaison grecque « ôn », d'autant plus facilement qu'on était familiarisé par ailleurs avec le terme géographique Αὐλών[2], et ainsi le creux du Jourdain a reçu le nom précisé de « Aulon ». Le mot אבל est évidemment en rapport avec יובל, אובל « torrent, fleuve », vocable dont on peut suivre les traces jusqu'en assyrien[3], de sorte qu' « Aulon » convenait parfaitement à la plaine du Jourdain, celle-ci étant précisément caractérisée par le fleuve qui la traverse

Mais outre le Jourdain, cette plaine est encore caractérisée, d'après la description qu'en fait saint Jérôme, par le lac de Tibériade et la Mer Morte et sans doute encore par une foule d'autres étendues d'eau. C'est ce qui explique la forme plurielle de la Mischna : אהוליא, qu'il suffit de corriger en אוליא[4] pour obtenir le rapprochement avec אבל, אובל. A l'époque de la Mischna, il y avait encore un « Abel » (אבל), d'où un canal se dirigeait vers Sepphoris[5] ; on peut admettre que cet endroit s'appelait de ce fait « Abel ». Peut-être est-ce justement le « Abelmea » (אבל מיא) de saint Jérôme, et on pourrait observer alors que, si d'une part l'ancien אבל s'est affaibli en « aul », d'autre part la prononciation forte « abel » s'est encore conservée[6]. — Dans le Josèphe arabe[7], on dit que Titus s'est arrêté à « Aulon » (Aulan), ce qui paraît correspondre au passage où Josèphe[8] dit que Titus, quittant Césarée, fit marcher la

1. Cf. dans l'hébreu biblique כוכב, qui provient de כבכב* (Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Gramm.*, 27e éd., § 84 *b*, *o*). Parmi les noms de lieux cf. Αὐρανῖτις, Hauran, חורן (Ézéch., XLVII, 16, 78), en rabbinique חברן.

2. V. les nombreuses régions appelées Αὐλών dans Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*. Le mot se trouve aussi comme emprunt dans l'hébreu rabbinique, v. *Lehnwörter*, II, 15.

3. Gesenius, *Handwörterbuch*, 14e éd., *s. v.*, אובל.

4. אוהליא est une imitation facilement discernable de אוהל, tente, précisément parce qu'on ne songeait plus à l'ancien mot אובל. Primitivement on écrivait sans doute אורל ; les deux ון ont donné ה, c'est-à-dire אהל (éd. Lowe), puis אוהל.

5. T. *Eroubin*, IX, 26 (p. 150, l. 20 Zuckermandel) ; b. *Eroub.*, 87 *b*.

6. On trouve aussi אבל מים (II Chron., XVI, 4), nom dans lequel אבל est déterminé avec raison par « eau » ; c'est aujourd'hui *Abil el-Kamh* (Robinson, *Neue Bibl. Forschungen*, p. 488 et s.).

7. Wellhausen, *Der arabische Josippus* (Berlin, 1897), p. 37. Dans le Yosippon hébreu, ch. 81 (dans l'éd. non paginée de Constantinople, 1510, c'est à la p. 115 *b*) il y a : ויסע משם ויבא אילונה ; cf. éd. Breithaupt, VI, 34.

8. *Bellum*, V, I, 6 (§ 42).

cinquième légion vers Ammaüs et la dixième vers Jéricho ; Aulon peut répondre à Jéricho.

Le pays d'Aulon, dans le sens de plaine de Jourdain, est appelé par Josèphe et d'autres écrivains grecs μέγα πεδίον, « la grande plaine », ou simplement πεδίον, « la plaine »[1]. Le mot πεδίον, ou πεδίνη est usuel aussi dans la Septante pour מישור. Par opposition, la région de Jérusalem est appelée dans la Septante et ailleurs « la montagneuse » (ὀρεινή)[2]. D'autres désignations géographiques du même genre sont les suivantes : ὁμαλή, mot gauchement formé par Aquila pour rendre ערבה, plaine ; τὰ ἔρημα, le désert ; Τραχωνῖτις, qui désigne un pays dur et rocheux.

Aucun de ces noms ne se rapporte à une division politique. Les écrits rabbiniques ne connaissent ni le partage de la Palestine par Gabinius, en cinq districts synédriaux[3], ni la répartition en quatre tétrarchies, provoquée par les circonstances politiques[4] (à moins qu'elle ne se cache dans la notion d' « hégémonie » examinée plus haut), ni la division de la province de Judée en dix ou onze toparchies[5] ; néanmoins, on peut conjecturer que la toparchie elle-même dérive du פלך de l'époque perse. Il est vrai qu'Eusèbe et d'autres mentionnent des toparchies après la catastrophe de l'an 70, mais c'est uniquement, semble-t-il, à un point de vue archaïque : elles n'ont pas eu de vie véritable, ce qui peut expliquer que les ouvrages rabbiniques de cette époque les ignorent.

Pour les divisions administratives de la Palestine sous la domination romaine, je renvoie à mon article dans cette *Revue*, XLVI, 218-236.

Vienne.

S. Krauss.

1. Josèphe, *Antiq.*, XII, VIII, 5 (§ 348) : μέγα πεδίον, devant la ville de Bethsan (Scythopolis) ; de même I Macc., V, 53. Dans *Ant.*, I, 9, κοιλάς seulement égale πεδίον : v. Reland, *op. cit.*, p. 363 et s. ; Raumer, *op. cit.*, p. 40.

2. Josèphe, *Bellum*, IV, VIII, 2 (§ 451). Pline (*Hist. Nat.*, V, XIV, 70) cite une toparchie d'Orine, dans laquelle est située Jérusalem.

3. V. Schürer, *op. cit.*, I, 3e éd., 339.

4. Pour abréger, je renvoie à mon article *Tetrarch* dans la *Jewish Encycl.*, XII, 120.

5. Josèphe compte en Judée onze κληρουχίαι ou τοπαρχίαι, Pline en compte dix. V. Reland, *op. cit.*, p. 176 et s. ; Schürer, *op. cit.*, II, 3e éd., p. 181 (4e éd., p. 229-230). — On trouve אפוטרכא = τοπάρχης, v. *Lehnwörter*, II, 100 et 600.

NOUVEAUX RENSEIGNEMENTS

SUR

ABOU-L-FARADJ HAROUN BEN AL-FARADJ

ET SES OUVRAGES

L'importance et l'activité littéraire de cet auteur caraïte ont été mises en pleine lumière pour la première fois par l'article de M. Bacher[1] et par le mien[2]. Il apparut alors qu'il avait vécu à Jérusalem dans le premier tiers du XIe siècle et composé une série d'ouvrages sur la grammaire hébraïque et l'exégèse biblique, ouvrages des plus remarquables et qui font de lui un savant éminent. Il ne semble pourtant pas avoir exercé une grande influence : il est relativement peu cité par ses coreligionnaires caraïtes[3], et les auteurs rabbanites, Aboulwalîd, Moïse et Abraham ibn Ezra, ne le mentionnent pas nommément, mais le désignent d'une façon anonyme, comme « le jérusalémite », ou encore « le savant (ou grammairien) de Jérusalem ».

Comme nos renseignements sur Abou-l-Faradj sont rares, nous croyons bien faire de signaler quelques données nouvelles sur ses

1. *Le grammairien anonyme de Jérusalem et son livre*, *Revue*, XXX, 232-256.

2. *Aboul-Faradj Haroun ben al-Faradj, le grammairien de Jérusalem, et son Mouschtamil*, Paris, 1896. Tirage à part de *R. É. J.*, XXXIII, 24-39, 197-218.) Qu'on me permette de corriger à cette occasion quelques fautes d'impression : p. 8, l. 1 : וסאדסא, l. וסאדסהא : l. 10 : זה, l. זר : l. 14 : כ"ר, l. כ"ה ; p. 9, l. 2 d'en bas : בעירו, l. בעירה : p. 10, l. 5 ; אותם. l. אותה : p. 11, l. 4 : ר"ג ט"ד, l. ר"ח ר"ד : p. 13, l. 9 : א' ר', l. ט"ד א' ; l. 16 : כי, l. ר"ר : p. 14, l. 17 : ר"ד, l. ד' ; l. 23 : ר"א, l. ר' ; p. 15, l. 16 : כ"ח ר', l. כ"ח ר"ב : l. 19 : יהושע ר"ט כ"ג, l. שופטים ד' ר"א ; p. 16, d. l. : חתיג תהג, l. חתי תהג.

3. Les auteurs caraïtes qui le citent ont été réunis par Bacher et par moi. Il faut y ajouter Aron b. Élia (*Gan Eden*, f° 21 *c*, l. 5).

ouvrages manuscrits. En même temps nous passerons en revue ce qui a été révélé et écrit sur sa personne depuis les travaux précédents.

I

Quelques renseignements biographiques sur Abou-l-Faradj Haroûn sont contenus dans la chronique des savants caraïtes d'Ibn al-Hiti, publiée par G. Margoliouth [1]. Si cet auteur caraïte a vécu au xve siècle, il n'en a pas moins utilisé plus d'une fois de bonnes sources pour la période ancienne [2]. Entre autres points nouveaux pour nous, il nous retrace la grande activité professorale de Joseph ben Noah, qui a vécu à Jérusalem au tournant du xe et du xie siècles [3] et autour duquel soixante-dix savants (chiffre sans doute exagéré) se seraient pressés comme élèves. Les plus remarquables d'entre eux étaient : 'Abou Ya'koûb Joseph al Basîr et notre Aboulfaradj, qui le mentionnent tous deux dans leurs ouvrages [4]. En effet, Aboulfaradj cite Joseph b. Noah comme défunt, tandis qu'il cite son collègue Aboû Ya'koûb al Basîr comme vivant [5]. Mais celui-ci serait mort avant Aboulfaradj, qui le mentionne aussi comme mort [6]. Or, comme Al-Basîr nomme le gaon Samuel b. Hofni comme mort et qu'il a donc écrit après 1034 [7], comme, d'autre

1. *J. Q. R.*, IX, 429 et suiv.

2. V. mon *The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon*, n° 41 (= *J. Q. R.*, XX, 220). Cf. *Z. H. B.*, II, 79.

3. V. sur lui Steinschneider, *Die arab. Literatur der Juden*, § 38, sauf que l'identification avec Joseph ha-Basri et la date viiie-ixe siècle sont inadmissibles.

4. P. 433, l. 3 : ...וכאן אלשיך אבו יעקב אלבציר ואלשיך אבו אלפרג׳ האארון מן גמלה מן כאן ורד ללשיך אבו יעקב [יוסף בן נח] אלך׳ : *ib.* l. 15 : ואלשיך אבו יעקב בן נח נע קד תקדם דכרה אנה כאן לה דאר פי אלקדס אלשריף ללעלם וכאן פיה עלי מא יקאל ע׳ עאלמא מן גמלתהם אלשיכאן אבו יעקב אלבציר ואלשיך אבו אלפרג׳ האארון ואסתמרת בעדה עלי הדה אלצורה ; וכאן מן גמלה מן כאן פיהא אבו אלפרג׳ האארון וגירה ; *ib.*, l. 3 d'en bas : אלשיכין אבו יעקב אלבצרי (l. אלבציר) ואבו האארון אלמקדסי כאנא מן גמלה מן קרא עלי בן נח כמא תקדם לאנהמא יקולאן ענה פי תצניפהמא קאל שיכנא פלאן. Ainsi, si les indications d'Ibn al-Hiti sont exactes, Al-Basir a également vécu à Jérusalem, d'après quoi il faut rectifier *Z. D. M. G.*, LXI, 751.

5. V. mon étude, p. 18, n. 2, et p. 36, n. 4.

6. P. 433, l. 7 : ואלשיך אבו יעקב תופא אלי רצואן את קבל אלשיך אבו אלפרג׳ האארון לאן אלשיך אבו אלפרג׳ ידכרה ויתרצא ענה.

7. V. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, III, note 121. Cette date s'accorde avec l'indication d'Ibn al-Hiti (p. 434, l. 2), d'après qui Joseph aurait composé son *Kitâb al-istibsâr* en l'an 428 de l'hégire (1036-1037).

part, son disciple Yeschoua b. Yehouda, dont il va être question tout à l'heure, écrivait déjà en 1050, Al-Basîr est mort probablement vers 1040 et Aboulfaradj Haroûn sans doute pas beaucoup plus tard.

Aboulfaradj, toujours d'après Ibn al-Hiti, qui, chose curieuse, ne mentionne aucun de ses écrits, a également eu des disciples, entre autres, nous affirme-t-on, Aboulfaradj Fourkân b. 'Asad, c'est-à-dire Yeschoua b. Yehouda[1]. Ce dernier était connu jusqu'à présent comme l'élève le plus distingué d'Al-Basîr seulement, qui, comme son maître, a énergiquement combattu la théorie dite du « rikkoub » dans le droit matrimonial. Or, comme Al-Basîr est mort avant Aboulfaradj Haroûn, il semble que Yeschoua ait suivi ensuite les leçons du collègue de son premier maître.

Comme le maître et l'élève ont porté l'un et l'autre la *kounya* Aboulfaradj, ils ont sans doute été confondus plus d'une fois[2]. On s'est demandé aussi à quel Aboulfaradj se rapporte la relation connue d'Abraham b. David. Cet historien raconte que, parmi les caraïtes de Palestine, se trouvait Aboulfaradj, qui convertit au caraïsme Ibn al-Taras, émigré de Castille ; celui-ci rapporta ensuite dans sa patrie un ouvrage d'Aboulfaradj[3]. En un autre endroit, l'historien nous apprend que cet ouvrage était un commentaire arabe du Pentateuque, qui commençait par les mots : « Au commencement étaient les ténèbres », qu'il contenait dans la section de *Bereschit* des blasphèmes témoignant de l'ignorance de l'auteur et dans la section *Èlé Mass'ê* des prescriptions de droit civil et successionnel qu'Aboulfaradj avait lui-même imaginées, s'appuyant sur sa raison, mais non sur la tradition et la démonstration ; enfin, qu'il avait lui, Abraham b. David, composé une réfutation de ce commentaire[4].

1. P. 434, l. 6 : ...וקיל אלה (אי אלשיך אבו אלפרג אבן אלאסד) כאן יקרא יעלי אלשיך אבו אלפרג. Sur Yeschoua v. en dernier lieu mon *Karaite literary opponents*, n° 17. Grâce aux indications d'Ibn al-Hiti nous savons pertinemment que Jérusalem était aussi le lieu de résidence de Yeschoua.

2. V. Steinschneider, *l. c.*, § 48. Mais je ne crois pas que ce soit cette confusion qui ait donné naissance à un ישועה בן אהרן הנודע אהרוני, cité par Hadassi et Élia b. Abraham, et il est plus vraisemblable d'admettre, avec Pinsker (p. 109), que ce Yeschoua était un fils de notre Aboulfaradj, qui s'appelait, sans doute, en hébreu Aaron. On comprend ainsi que ce Yeschoua b. Aaron ait été le disciple d'Al-Basîr, comme le dit Hadassi : il a donc vécu à Jérusalem et eu pour maître le collègue de son père.

3. Ed. Neubauer, p. 79 : ונאלו שהיו בארץ הצבי היה אלשיך אבו אלפרג ישתחקו עצמותיו בגיהנם והלך לשם כסיל אחד מקשטיליא שמו סידי אבן אלתראס וראה את הרשע אבו אלפרג והוא הסיתו והדיחו וכתב זה ספר מן אלשיך אבו אלפרג הוא הכופר והמסית והמדיח והכניסו בן אלתראס לקשטיליא וכו׳.

4. *Ib.*, p. 81 : וכאשר נמצא בהם אחד שחיבר ספר חידת וגידף והטיח דברים כלפי מעלה כאשר עשה זקן אשמאי אלשיך אבו אלפראג שר״י שתחלת ספרו

Steinschneider voit dans cet ouvrage le commentaire du Pentateuque d'Aboulfaradj Haroûn, dont il sera question plus loin : mais il ne semble pas que ce commentaire ait été répandu en Castille et on ne sait pas qu'il ait contenu ce qu'en rapporte Abraham b. David. Il est donc plus sûr d'admettre qu'il s'agit ici de Yeschoua b. Yehouda, qui a écrit deux commentaires sur le Pentateuque, l'un plus complet, l'autre abrégé. Ses commentaires étaient connus en Espagne, c'est ce que prouvent les nombreuses citations d'Abraham ibn Ezra et le fait que celui-ci, dans sa Préface, cite Yeschoua, à côté d'Anân et de Ben Maschiah, comme un des représentants de l'exégèse caraïte [1]. D'une façon générale, Yeschoua était plus populaire qu'Aboulfaradj Haroûn, de sorte que si l'on voulait parler de ce dernier, on ne l'aurait pas désigné sous le nom d'Aboulfaradj tout court [2].

II

L'ouvrage le plus important d'Aboulfaradj Haroûn est sans doute le *Kitâb al-Mouschtamil*, dont le plan et le contenu nous sont connus surtout grâce à l'étude de M. Bacher. Malheureusement, nous n'avons toujours aucun renseignement sur l'autre ouvrage grammatical d'Aboulfaradj, le *Kitâb al-Kâfi*, qui se trouve en manuscrit à Saint-Pétersbourg (au complet ou fragmentairement?). Mais quels sont les rapports entre ces deux écrits? D'après Bacher, le *Mouschtamil* se composait de huit parties, de sorte qu'il faudrait rapporter à cet ouvrage seulement ces mots d'Ibn Ezra, au commencement du *Moznayim* : וחכם ירושלמי לא ידענו שמו גם הוא תקן בדקדוק הלשון שמנה ספרים כספירים וקרים. Ainsi, Abraham ibn Ezra ne connaîtrait pas du tout le *Kitâb al-Kâfi*, de même que son homonyme Moïse ne nomme que le *Mouschtamil*. Par contre, M. Harkavy assure — mais sur quoi se fonde-t-il? — que le *Mouschtamil* ne comprenait que sept parties, et j'ai alors demandé si le *Kitâb al-*

פי אורל טלאם בכל סדר בראשית דבר בו על אלהים תועבות גדולות מעידות על סכלותו וחסרון דעתו ובסדר אלה מסעי בדה מלבר דיני ממונות ודיני נחלות ובלא שום טענה ולא שום קבלה ולא שום ראיה כי אם הוא אומר אלעקל יקתצי כדא ואני כתבתי תשובות ספרו והראיתי לתלמידים סכלותו.

1. Les citations peu nombreuses que fait Ibn Ezra du הירושלמי ou המדקדק הירושלמי v. Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*. p. 174 peuvent être empruntées aux ouvrages grammaticaux d'Aboulfaradj Haroûn.

2. Cf. aussi Schreiner, *Studien über Jeschu'a ben Jehuda*, p. 89 (et sur ce passage, mon *Zur jüdisch-arab. Litteratur*, p. 50).

Kâfi ne devrait pas être considéré comme le huitième livre[1]. Il semble qu'il en ait été effectivement ainsi ; il semble même que le *Kitâb al-Kâfi* formait un élément du *Mouschtamil*. Dans l'ouvrage intitulé שרח אלאלפאט̇, dont il sera question plus loin, on lit, sur Nombres, XVI, 18[2] : ויעמדו פתח אהל מועד ומשה ואהרן. ווקפו פתח מצ̇רב אלמיעאד מע מוסי והרון ויבעד אן יפסר וקפו ומשה ואהרן[3] ותכון אלוו עאטפה̈ ... פקרב לד̇לך ג̇על אלוו אלתי פי ומשה ואהרן במעני מע מת̇ל אלוו אלתי פי היה ארון האלהים [ביום ההוא] ובני ישראל (במחנה) חסב מא מצ̇י ביאנה פי אקסאם אלוו מן אלמשתמל ואלכאפי אלך̇. Aboulfaradj paraît avoir eu sous les yeux ici la troisième partie du *Mouschtamil*, où il traitait des lettres de l'alphabet[4] ; or, comme il est invraisemblable que le *al-Kâfi* ait également contenu un chapitre sur cette question, cet ouvrage formait sans doute un tout avec le *Mouschtamil* et c'est pour cette raison que les deux sont nommés ensemble[5].

Mais si la partie lexicographique constituait la septième partie du *Mouschtamil*[6], le fragment, publié par Hirschfeld[7], sur la langue chaldéenne, qui forme la fin du *Mouschtamil*, doit être considéré non comme une nouvelle huitième partie, mais comme la suite de la septième, d'autant plus que ce morceau n'est pas désigné comme une partie nouvelle[8], et porte seulement ce titre : אלכאלאם פי לג̈ה אלכסדאני אלך̇. Ailleurs encore, Aboulfaradj réunit dans les différentes parties du *Mouschtamil* des matières diverses et intitule chaque chapitre אלכלאם (comme dans la cinquième partie qui vient d'être citée).

De ce singulier lexique d'Aboulfaradj, qui formait ainsi la première moitié de la septième partie du *Mouschtamil*, j'ai publié dans mon étude la lettre ע en entier[9]. J'avais choisi cette lettre parce que je pouvais l'éditer d'après deux manuscrits du British

1. V. mon étude, p. 4, n. 1.

2. Passage cité par Margoliouth, *Catalogue of the... British Museum*, I. 206*a*.

3. C'est peut-être une polémique contre Saadia, qui traduit ainsi. On trouvera plus loin la preuve qu'Aboulfaradj a connu et utilisé Saadia. Cf. aussi *Louma'*, p. 50, l. 9.

4. V. Bacher, *l. c.*, 240.

5. De même le passage sur Deut., IV, 32 (cité par moi, p. 35, et par Margoliouth, *l. c.* : v. plus bas) : אלמשרוחה̈ פי באבהא מן כתאבי אלמשתמל ואלכאפי pourrait être expliqué non « dans les chapitres correspondants de *mes deux ouvrages* (كِتَابَى) *al-M.* et *al-K.* », mais « de mon ouvrage (كِتَابِى) *al-M.* et *al-K.* ».

6. V. Bacher, *l. c.*, p. 247.

7. *Arabic Chrestomathy*, p. 54-60.

8. Au même titre que אלג̇ז אלכ̇אמס, par exemple, v. Bacher, *l. c.*, p. 243.

9. *Loc. cit.*, p. 15 et suiv.

Museum (ms. or. 2592 et 2594). Comme on ne peut guère espérer une prompte édition de tout le *Mouschtamil*, et comme la partie lexicographique de cet ouvrage a un intérêt tout particulier, je donne ici comme nouveau spécimen la lettre ג, la première qui soit conservée au complet et qui se compose en tout de trois articles (d'après le ms. 2592) :

גֹּעֵל אדא אנתטמת הדה אלתלתה אחרף[1] עלי הדא אלחדּ פי[2] לפטה אפאדת אפדין[3] אחדהמא אשמיזאז[4] אלשי כקולה וגעלה נפשי (ויקרא כ"ו ל') ולא תגעל נפשי (שם שם י"א) תגעל נפשכם (שם שם ט"ו) לא מאסתים ולא געלתים (שם שם מ"ד) גועלת אישה[5] (יחזקבל ט"ז מ"ה) ואשבאה דלך ודלך במעני אלזהד[6] פיה ואזיד נקיץ אלרגבה פי דלך אלשי בל יקארב מעני נפור אלנפס פי אלערבי. ואלאכר אסם לקב כקולה געל בן עבד (שופטים ט' כ"ו). ואדא בטל מנהא הדא אלנטאם וצאר אללאם בין אלגימל ואלעין בהדה אלצורה גלע כאנת מן מעני אלתכלף ואלאחתיאל כק ולפני התגלע (משלי י"ז י"ד) בכל תושיה יתגלע (שם י"ח א'). ואדא תגירת ען הדא אלתרתיב וצאר אלעין אולא ואעקבה אלגימל תם אללאם בהדה אלצורה עגל כאן להא פואיד. אחדהא אסמא ללצגיר מן גנם אלבקר כקו' עגל בן בקר (ויקרא ט' ב') עגלת בקר (דברים כ"א ג'). ותאניהא אסם אלאלה אלמחמול פיהא אלאתקאל אלמסמאה פי אלערבי עגלה כקולה קחו לכם מארץ מצ' עגלות (בראשית מ"ה י"ט) בעגלות אשר שלח פרעה (שם מ"ו ה') עגלה על שני הנשיאים (במדבר ז' ג') ואשבאה דלך. ותאלתהא אלתודיר כקולה עגל סביב (מלכים א' ז' כ"ג) ומסגרותיהם מרבעות לא עגלות (שם שם ל"א) וקד פסר ככף רגל עגל (יחזקאל א' ז') מן דלך יעני רגל זאת תדויר[7] פיכון עגול ועגל מתל זכור וזכר מן חית אסתבעאד אטלאק כף עלי הדא אלחיתאן. וראבעהא אסם בעץ אלחלי אלדי יכון עלי אלחק כקולה טבעת עגיל וכומז (במדבר ל"א נ') ועגילים על אזניך (יחזקאל ט"ז י"ב). וכאמסהא אסם ללטריק ואלמחגה כקולה פלס מעגל רגליך (משלי ד' כ"ו) מעגל צדיק תפלס (ישעיה כ"ו ז') נעו מעגלותיה (משלי ה' ו') ואמתאלהא. וסאדסהא פי אסם לקב כק' עגלון מלך מואב (שופטים ג' י"ב) לעגלה אשת דוד (שמואל ב' ג' ה'). וסאבעהא אסם מכאן כק' מלך עגלון (יהושע י"ב י"ב) עגלת שלישיה (ישעיה ט"ו ה'). ואדא תגירת ען הדא אלנטאם בחית יתבע אלעין

1. Ms. אלאחרף.
2. Ms. אלחרפי.
3. Ms. אפדין אפדין.
4. Ms. אשמזאז. Cf. David b. Abraham Alfâsi, *s. v.* (dans *Ousoûl*, 778, l. 8) : לפטה געל תקתצי אשמיזאז אלנפס מתל בגעל נפשך.
5. Ms. אשה.
6. Ms. אלזהר.
7. C'est la traduction du Targoum : כפרסת רגלין סגלגלן (cf. Raschi).

אללאם תם אלגימל בהדה אלצורה ע ל ג אפאדת אעגומה [1] אללסאן כקולה ולשון עלגים תמהר לדבר צחות (ישעיה ל"ב ד'). ואדא זאל הדא אלתרתיב ענהא בחית יתקדם אללאם ויעקבהא אלעין תם אלגימל בהדה אלצורה ל ע ג כאן להא פאידתאן. אחדתהמא מן אעגומה [1] אללסאן איצא כקולה נלעג לשון אין בינה (שם כ"ג י"ט) כי בלעגי שפה (שם כ"ח י"א) [2] ואלתאניה מן אלהזו כקולה כלו לעג לי (ירמיה כ' ז') כל ראי ילעיגו לי (תהלים כ"ב ח') לעגה כך (מלכים ב' י"ט כ"א) תלעג לאב (משלי ל' י"ז) לבז וללעג (יחזקאל ל"ו ד') לעג וקלס (תהלים ע"ט ה') ונטאיר דלך.

גַּעַר אדא אנתטמת הדה אלתלתה אחרף בדלך פי לפטה אפאדת אלזגר כקולה גער חית קנה (תהלים ס"ח ל"א) הנני גער לכם (מלאכי ב' ג') וגער בו (ישעיה י"ז י"ג) ויגער בו אביו (בראשית ל"ז י') יגער י"י בך (זכריה ג' ב') ומגער בך (ישעיה נ"ד ט') ולא תגערו בדה (רות ב' ט"ז) ואשבאה דלך. ואדא תגרת ען הדא אלנטאם בחית תתוסט אלריש בין אלגימל ואלעין בהדה אלצורה ג ר ע כאן מענאהא נקץ אלשי כק' ולא תגרע ממנו (דברים י"ג א') אל תגרע דבר (ירמיה כ"ו ב') ולא תגרעו ממנו (דברים ד' ב') ואגרע חקך (יחזקאל ט"ז כ"ז) למה יגרע שם אבינו (במדבר כ"ז ד') ומגורל נחלתנו יגרע (שם ל"ו ג') וכל זקן גרועה (ירמיה מ"ח ל"ז) ואשבאה דלך. ואדא תגרת ען הדא אלתרתיב בחית תתקדם אלעין ויעקבהא אלגימל בהדה אלצורה ע ג ר כאנת אסמא בעץ אלטיור כקולה כסוס עגור (ישעיה ל"ח י"ד) ותור וסיס ועגור (ירמיה ח' ז'). ואדא זאל ענהא הדא אלנטאם [3] ותוסט אלריש בין אלעין ואלגימל בהדה אלצורה ע ר ג כאן להא פאידתאן. אחדתהמא כונהא אסמא ללמסכבה [4] והי מא יזרע פי אלארץ עלי וגה מכצוץ כקולה להשקות אותה מערוגות משעה (יחזקאל י"ז ז') כערוגת הבושם (שה"ש ה' י"ג) לערוגות הבושם (שם ו' ב'). ואלאכרי מן אלעגג כק' כאיל תערג (תהלים מ"ב ב') כן נפשי תערג (שם) גם בהמות שדה תערג (יואל א' כ'). ואדא תגרת ען הדא אלתרתיב וחצל אלריש אולא ואלעין אכירא בהדה אלצורה ר ג ע כאן להא פאידתאן. אחדתהמא אסם אללחטה כק' ואכלה אותם כרגע (במדבר ט"ז כ"א) רגע ימותו (איוב ל"ד כ') רגע אדבר (ירמיה י"ח ז') ואמתאל דלך [5]..... ואלפאידה אלאכרי פי אללפטה אלמתרתבה חרופהא

1. La forme אעגומה ne figure pas dans les lexiques arabes, mais seulement אגמה.

2. C'est aussi la traduction de Saadia dans les deux passages : עגם אללסאן et בלגה אעגמיה. Cf. *Ousoul*, 354, l. 7.

3. Ms. אלנטם.

4. Ms. ללמשסכבה. Yéfet traduit aussi ערוגת הבושם (Cant., v, 13 ; vi, 2) par מסאבב אלטיב.

5. Suit une longue digression que j'ai déjà publiée et traduite dans mon étude, p. 16-18.

הדא אלתרתיב מן אלהדו כקולה ובגוים ההם לא תרגיע (דברים כ"ח ס"ה) ומצאו מרגוע (ירמיה ו' ט"ז) וזאת המרגעה (ישעיה כ"ח י"ב) למען הרגיע את הארץ (ירמיה נ' כ"ד).

גדל אדא וגדת הדה אלתלתה אחרף בהדא אלנטאם פי לפטה אפאדת מעאני. אחדהא אלכבר ואלתעטם עלי וגוה מלתלפה. אחדהא מא ינבי ען כבר אלגסם וזיאדה מסאחתה כקולה האדם הגדול יהושע י"ד ט"ו) הנהר הגדול (בראשית ט"ו י"ח) המאור הגדול (שם א' ט"ז) הבית הגדול (דהי"ב ג' ה') ואשבאה דלך. ותאניהא מא ינבי ען תקדם וגוד אלמוצוף בדלך לגירה פי אלזמאן כקולה בני[1] הגדול (בראשית כ"ז א') אחי יפת הגדול (שם י' כ"א) שלשת בני ישי הגדולים (שמואל א' י"ז י"ג) הנה בתי הגדולה מרב (שם י"ח י"ז) ואמתאל דלך. ותאלתהא מא ינבי ען תזאיד אגזא אלמוצוף בדלך כקולה מכות גדולות (דברים כ"ח נ"ט) מכה גדולה (שופטים י"א ל"ג) גדולים מעשי י"י (תהלים קי"א ב') את כל מעשה י"י הגדול (דברים י"א ז') ונשאיר דלך ממא ליס אלגרץ בה תזאיד אלאגסאם בל תבאתר אלאפעאל ותתאבע וגודהא חין וצפת בדלך מע כונהא פי נפסהא ממא יעגז אלבשר ען מתלהא. וראבעהא מא ינבי ען צפאת ואחואל לאגל[2] כון אלמוצוף עליהא יוצף בדלך כקולה כי גדול ה'[3] מכל האלהים (שמות י"ח י"א) גדול אדוננו ורב כח (תהלים קמ"ז ה') גדול י"י ומהלל מאד (שם צ"ו ד') ונשאיר דלך ממא ישלק עליה תל וכקולה פי אלמלוקין גם האיש משה גדול מאד (שמות י"א ג') והנה איש אלהים גדול הוא[4] והאיש גדול מאד (שמואל א' כ"ה ב') ושם אשה גדולה (מלכים ב' ד' ח') שם גדול כשם הגדולים (דהי"א י"ז ח'). וכאמסהא מא ינבי ען אמר יסתעטם פי אלנפס כקולה לעשות קטנה או גדולה (במדבר כ"ב י"ח) הנה לא יעשה אבי דבר גדול (שמואל א' כ' ב') אבי דבר גדול הנביא דבר[5] אליך (מלכים ב' ה' י"ג. ואלתאני אסם מא יגדל ויצפר[6] כקולה גדולים תעשה לך (דברים כ"ב י"ב גדולים מעשי שרשרות (מלכים א' ז' י"ז). ואלתאלת אסם אלברג כקולה ועל כל מגדל גבוה (ישעיה ב' ט"ו) כמגדל דויד (שה"ש ד' ד') מגדל עז (תהלים ס"א ד'). ואלראבע אסם לקב בני[7] גדל (עזרא ב' מ"ז). ואדא תגירת ען הדא אלנטאם בחית יתוסט אללאם בין אלגימל ואלדאל בהדה אלצורה ג ל ד כאן תפסירהא גלדא קריבא מן אלערבי כקולה שק תפרתי עלי גלדי (איוב ט"ז ט"ו)[8]. ואדא תגירת ען דלך וצאר אלדאל מתקדמא עלי

1. Ms. בין.
2. Ms. לאול.
3. Ms. אלהינו.
4. Ici l'auteur semble avoir été égaré par II Rois. IV, 9.
5. Ms. דבר הנביא.
6. Ms. ויספר.
7. Ms. מן בני.
8. Cf. *Ousoûl*, 136, l. 12 : שק תפרתי עלי גלדי מגאנס ללפט אלערבי אי גלדי.

אלגימל ואללאם בהדה אלצורה דגל פסר בנדא כק׳ ודגל מחנה יהודה (במדבר ב׳ ג׳) ונסע דגל (שם י׳ י״ח) איש על דגלו (שם ב׳ ב׳). ומעמא[1] ישתק מן דלך דגול מרבבה (שה״ש ה׳ י׳) ובשם אלהינו נדגל (תהלים כ׳ ו׳)[2]. ואדא תגירת ען דלך ותקדם אלדאל ואעקבהא אללאם תם אלגימל בהדה אלצורה דלג כאנת מן אלותב כקולה אז ידלג כאיל פסח (ישעיה ל״ה ו׳) מדלג על ההרים (שה״ש ב׳ ח׳) על כל הדולג צפניה א׳ ט׳).

Comme l'on voit, cette lettre affecte le même caractère que la lettre ע que j'ai publiée précédemment. Ici aussi l'auteur fait volontiers des rapprochements avec l'arabe, à savoir trois fois (pour עגלה, געל et גלד), sans compter dans la digression sur רגע הים, éditée antérieurement par moi. Ne fût-ce que pour cette raison, ce lexique au moins mériterait d'être publié complètement.

III

Du *Mouschtamil* il existe aussi un épitomé, dont j'ai découvert un fragment à Oxford[3]. J'ai décrit ce fragment en détail dans mon étude[4] et j'en ai édité une petite monographie complète sur les particules. Steinschneider[5] demande si cette monographie n'appartient pas à l'abréviateur. Mais il n'a pas vu que la seconde moitié (אלכלאם עלי אלאלפאט אלמשתבהה באלחרוף) se retrouve dans le *Mouschtamil* et que le titre de cette partie est presque identique dans le *Mouschtamil*[6] et dans l'abrégé[7]. C'est donc par suite d'un pur hasard que la première moitié de la monographie manque.

Des autres parties du *Mouschtamil*, notre fragment de l'épitomé ne contient que deux chapitres *complets :* l'un sur le masculin et le féminin, l'autre sur l'emploi du sexe dans les noms de nombres, et, comme je l'ai déjà remarqué dans mon étude[8], ces deux cha-

1. Ms. מעמא. De plus, on lit après בנדא ce qui suit : ומעמא ישתק מן דלך.

2. L'explication de ces deux versets au moyen d'une parenté avec דגל se trouve aussi chez Aboulwalîd (*Ousoûl*, 152, l. 33). De même, Yéfet traduit Cant., v, 10 par מבנד מן רבוה et Ps., xx, 6. par ובאסם אלאהנא נבנד.

3. Catal. Neubauer-Cowley, n° 2755[9].

4. P. 18 et suiv.

5. *Die arabische Literatur der Juden*, *l. c.*

6. Cité par Bacher, *Monatsschrift*, XL, p. 118, n. 6.

7. Cité dans mon article, p. 28. — En outre, j'ai fait remarquer (p. 36) que les développements d'Aboulfaradj Haroûn sur כי dans Deut., iv, 32 (voir plus loin), concordent avec ceux qu'il consacre à cette particule, *s. v.*

8. P. 20.

pitres appartiennent à la cinquième partie. Etant donnée leur importance — ce sont les plus anciens spécimens de grammaire caraïte [1] — je les publie ici au complet :

באב פי אלתדכיר ואלתאניתּ [fol. 33 *a*]

אלאצל פיהמא הו אלעצו אלדי יתמיז בה דכר אלחיואן מן אנתאה ואנתאה מן דכרה תם בעד דלך אכתאר אהל אללגה אטלאקה עלי מא ליס בחיואן מן אלאלאת וגירהא עלי טריק אלתשביה באלדכר ואלאנתי אלדין עקלוהמא מן אלחיואן. פתאניתּ אלחיואן וגיר אלחיואן יגי פי אלעבראני עלי צרבין. אחדהמא באטלאק לפט אלתאניתּ או אלתדכיר עלי כל ואחד מנהמא. פקד יכון אלאסם אלואחד ידכר ויונת כקו׳ המחנה האחת [2] (בראשית ל״ב ט׳) מונת והיה המחנה הנשאר (שם) מדכר פלפטה האחת דלת עלי אלתאניתּ ולפטה הנשאר דלת עלי אלתדכיר. ומתלהמא וזרח השמש (קהלת א׳ ה׳) אם זרחה השמש (שמות כ״ב ב׳) דבק לשון יונק (איכה ד׳ ד׳) ולשונם לחכם דבקה (איוב כ״ט י׳) ואמתאל דלך. וקד ינפרד באלתדכיר או באלתאניתּ או ישתהר אחדהמא פיה וישד אלאכר כקו׳ פי מא ישתהר תאניתה מן אלאסמא ויקל תדכירה ארץ טובה (שמות ג׳ ח׳) אלי גיר דלך מן תאניתּ אלארץ ואמא תדכירה נחו ולא נשא אותם הארץ (בראשית י״ג ו׳) נתתם ארץ [3] (ישעיה ט׳ י״ח) מארץ אחד (יחזקאל כ״א כ״ד) ואמתאל דלך. ומתל דלך אלאש אלדי אשתהר תאניתא [33 *b*] ושד [4] תדכירא כקו׳ משרתיו אש לוהט (תהלים ק״ד ד׳) אש לא נפח (איוב כ׳ כ״ו) אלי גיר דלך. ומתל דלך אלקשת כקו׳ קשת יהונתן לא נשוג [5] אחור (ש״ב א׳ כ״ב) ומא יגרי הדא אלמגרי מתל אלרוח וגירה כקולה פי אלרוח ורוח נסע [...] ויגז שלום (במדבר י״א ל״א) ורוח גדולה וחזק (מ״א י״ט י״א) ונחו אלעיר כק׳ אל העיר ההיא הבלים וסחבנו אותו ש״ב י״ז י״ג) אלי גיר דלך. ואלמשהור תדכירה ויקל [6] תאניתה הו אלמטה כק׳ מטה מוסדה (ישעיה ל׳ ל״ב) וכדלך אלהמון כק׳ כי אערוץ המון רבה (איוב ל״א ל״ד) וכדלך אלמקום כקו׳ ולא עוד תשורנו מקומו (שם כ׳ ט׳) וכדלך אלארון כקו׳ אשר באה אליהם [7] ארון י״י (דהי״ב ח׳ י״א) אלי גיר דלך. ואלצרב אלאכר יגי באצאפה עלאמה אלתאניתּ אלי אלאסם אלדי יונת ואדא ארתפעת עלאמה אלתאניתּ עלם אנה מדכרא ומשהור אלעלאמה לדלך הו שיאן אחדהמא אלהא

1. Abstraction faite des digressions grammaticales dans le Dictionnaire de David b. Abraham al-Fâsi, qui appartiennent plutôt au domaine de la lexicographie.
2. Ms. הזאת.
3. Ms. הארץ.
4. Ms. ישד.
5. Ms. נסוג.
6. Ms. ויקאל.
7. Ms. עליהם.

ואלאכר אלתאר. ואעלם אן אלהא פי אלאסם עלי וגוה מנהא מא יכון יפרק בין אלמדכר ואלמונת אלחקיקין נחו איש ואשה ונער ונערה וילד וילדה וכבש וכבשה ואמתאל דלך ומנהא מא יגי פי אכר אלאסם ליפיד תאניתה מן גיר אן יכון לה מדכר [34 a] ולא גנס לה ירגע אליה כק' מדינה וספינה וחגינה ובינה ומא מאתל דלך מן אסמא אלאגסאם ואלאעראץ. ואמא אלתא פאנהא תגי אכר אלאסם עלאמה ללתאנית פיה ודלך עלי וגהין. אחדהמא אן הגרי מגרי אלהא פי אנהא תכון עלאמה ללמונת מתל קולך גברת [1] צאר [אלתא] עלאמה אלתאנית פיה ודלך אבדא בחית יכון אלחרף אלדי קבלה מקמוצא ותקול גְּבֶרֶת ממלכות (ישעיה מ"ז ה') בג' נקט יושבת תחת המר (שופטים ד' ה') ובחומה היא יוֹשֶׁבֶת (יהושע ב' ט"ו) לעולם עוֹמֶדֶת (קהלת א' ד') פליס להדה אלתאאת פי אואכר הדה אלאסמא חט אלאצאפה בל עלאמה ללתאנית פקט פאפהמה. ואלוגה אלתאני אן תכון אלתו פי אכר אלאסם להא חטין חט אכתאנית וחט אלאצאפה והי אלתו אלתי הגי עוצא מן אלהא אלתי כאנת פי אכר אלאסם אלמונת והו גיר מצאף כקו' רעה גיר מצאף פאדא אצפתה זאל אלהא וגא עוצא תא רעת בני ישראל (ירמיה ל"ב ל"ב) צרת נפשו (בראשית מ"ב כ"א) שפחת רחל (שם ל' ז') ואמתאל דלך. פאן קאל ולם קלת אן להדא אלתו חטין חט אלאצאפה וחט אלתאנית ולם לא קלת [אן לא] כאן להא אלא חט אלאצאפה פקט [34 b] קיל לה אלדי ידל אן להא חט אלתאנית אנה מתי חדפתהא [2] רגע אלאסם אלי אלתדכיר והו רֵע צָר. פאן קאל פשפחה אדא זאלת אלתו לא ירגע אלי אלתדכיר קיל אן שפחה לא תוגד אלא בעלאמה אלתאנית אבדא פמתי זאלת עלאמתה אלואחדה גאת [3] אלעלאמה אלאכרי ואן כאנת למעגאין ללתאנית ואלאצאפה. ואעלם אן אלתכתר מן אסמא אלאעצא ואלגואראח [4] ישתהר אלתאנית פיה כקו' בְּיָד [5] חֲזָקָה ובזרוע [6] נטויה (דברים ה' ט"ו) אוזן שומעת ועין רואה (משלי כ' י"ב) שֵׁן רועה ורגל מועדת (שם כ"ה י"ט) כתף סוררת (נחמיה ט' כ"ט) נפת תטפנה שפתי זרה (משלי ה' ג') לחי חמור טריה (שופטים ט"ו ט"ו) תכרע כל ברך תשבע כל לשון (ישעיה מ"ה כ"ג) השוק והעליה (ש"א ט' כ"ד) אצבעו הימנית (ויקרא י"ד ט"ז) על כף הכהן השמאלית (שם שם ט"ו) וצבתה בטנה (במדבר ה' כ"ז) ואשבאה דלך עלי הדא אלחד יגרי מן אלתאנית אלא אללסאן ואליד ואלסאק פאנהא תדכר פי אלאקל כקו' פי אללסאן ולשוני אם יהגה רמיה (איוב כ"ז ד') ועין אלסאק אשר הונף (שמות כ"ט כ"ז) ועין אליד והנה בו מגלת ספר (יחזקאל ב' ט'). ואעלם אן משהור

1. Ms. גבירה.
2. Ms. הדפתהא.
3. Ms גת.
4. Ms. ואלגיארה.
5. Ms. יד.
6. Ms. וזרוע.

מא יונ̈ת וידכ̈ר מן אלאסמא מסאואה̈ אלאסם אלמדכ̈ר ללאסם אלמונ̈ת
פי גמיע חרופה אלא פימא [35 a] הו עלאמה̈ אלתאנית ויתפק פי אלתפסיר
אלא פי אלתדכיר ואלתאנית פקט. וקד יגי פי יסיר מן אלאסמא בכלאף
דלך באן יכון אלמדכ̈ר ואלמונ̈ת מנהמא מכתלפין פי אלחרוף ומתבאינין
פי אלתרגמה̈. ובעץ דלך יוגד פיה עלאמה̈ אלתאנית ובעצה לא יוגד
ודלך כקולך לְבִיָא[1] לביה אלדין המא אסמא מונ̈תאן פלביא מא[2] פיה
עלאמה אלתאנית לאן אלאלף מא הו עלאמה̈ דלך ולביה אלהא פיהא
יגרי מגרי מא דכרתה פי הא שפחה גיר אן אהל אללגה̈ מא וגדנאהם
יציפו לביה כמא יציפו שפחה ולעל לו אחתאגו אלי אצאפה̈ לביה קאלו
לְבִיַת פלוני כמא קאלו שפחת פלוני[3] ומתלהמא פי הדא אלמעני חמור
ואתון ואתונה אלמאכוד מן ועשר[4] אתונות (בראשית מ"ה כ"ג) ויקרב מן
דלך בן ובת. וקד יגי להא אסם אכר והו בנה יחיד בנות צעדה עלי
שור (שם מ"ט כ"ב)[5]. ואעלם אן גל̈ מא ידכ̈ר ויונ̈ת מן גיר אלחיואן
אלמעתבר פיה אטלאק לפט אלתדכיר או לפט אלתאנית עליה פיעלם[6]
כונה מן באב מא ידכ̈ר או מן באב מא יונ̈ת מן גיר מראעאה̈ וגירהא
או תופי אכדה[7] מתל אסמא אלחיואן [35 b] ודלך לאמתנאע חקיקה̈ מן
אלתדכיר ואלתאנית ....יה פיה חסב מא מצי כקו' אבן חרב ומא גרי
מגראהא[8] פהדא אלקדר אלדי חמלה הדא אלמכתצר מן אלכלאם
פי אלתדכיר ואלתאנית.

פצל פי מא יגי מן אלאעדאד מדכ̈רא ומונ̈תא

אול אלעדד ואחד והו לפט תדכיר לאטלאקה עלי איש אלדי הו
חקיקה̈ פי אלתדכיר כקו' ואיש אחד (מלכים א' כ' ל"ה) וקד כאן ען
אחד גנא לולא אנהם אתנבה (?) בעדה לגרצין אמא לרפע שבהה ען
איש פי וקועה עלי אלגנס מתל ואיש שכב ולא יקום (איוב י"ד י"ב)
ואמא לאנה לא בד̈ מנה פי אלאעדאד ליבנא עליה שנים ושלשה ומא
טלע אד̈ לם יחסן אן יקול שנים שלשה ארבעה ולם ידכר אלאצל אלדי
הו אחד וקד יתבע הדין אלגרצין מא יאתון בה עלי טריק אלנעת
ואלכבר לרפע שבהה פי אלתתניה ומא זאד כקולה י"י אחד (דברים ו' ד')
יהיה י"י אחד ושמו אחד (זכריה י"ד ט'). ואעלם אן אחת ליסת הי מונ̈ת

1. Ms. לָביא.
2. Ms. מה.
3. Il s'agit du verset d'Ézéch., XIX. 2 : מה אמך לביא, ou le *alef* remplace le *hé*; mais לביה ne se trouve nulle part dans la Bible. Cf. *Ousoûl*, *s. v.*, et Kimhi, *ad loc.*
4. Ms. עשר.
5. Notre auteur explique donc בנות ici par filles.
6. Ms. פיועלם.
7. Cette phrase ne me paraît pas très claire.
8. Ms. מגריהא.

אחד לאן לו כאן כדלך כאן קד גאת[1] אֲחָדָה פיקרב אן אחד ואחת לפטתין געלא ללתדכיר [36a] וללתאנית[2]. ואדא אנתקל מן לפט ואחד אלי לפט אלתתניה קאל שנים פי אלתדכיר ושתים פי אלתאנית. ואדא אנתקל אלי אלתלאתה גא עלי גיר אלתוחיד ואלתתניה פאלמדכר יכון פיה הא ואלמונת יכון בגיר הא כקולך שלשה בנים (שמואל א׳ ב׳ כ״א) ושלש בנות (איוב א׳ ב׳) וארבעה[3] פנים לאחד (יחזקאל י׳ י״ד) וארבע כנפים (שם א׳ ו׳) אלי מא צעד אלי אלעשרה יגרי הדא אלמגרי אלא שְׁמֹנָה פאן מא יוגד בלא הא גיר אן יסתעלם מן אלקמץ אנה ללמדכר אדא גא אלקאמצה פיהא כקולה[4] ושמנה נסיכי אדם (מיכה ה׳ ד׳) ואדא לם תגי עלם אנהא למונת כקו׳ ושמנה מעלות (יחזקאל מ׳ ל״ד) אלא שאד גא ללמדכר בגיר קמצה בן שְׁמֹנֶה שנה יאשיהו (מ״ב כ״ב א׳) פלא יעול עליה לשדודה. וקד יגי עוץ אלהא פי אלתדכיר תו מע אן חט אללפטתין פי אלאצאפה עלי סוא אד לא פרק בין שלשה ימים ושלשת ימים פי מעני אלאצאפה וכדלך שלשה אנשים ושלשת אנשים גיר אנך תקול תלתה מן אלרגאל פי שלשה ואדא כאן שלשת קל תלתה רגאל[5]. ואדא טלעת מן אלעשרה [36b] אלי אלעשרין תציף אלקליל מן אלעדד אלי אלכתיר מנה פתקול פי אלואחד אחד עשר ועשתי עשר ושנים עשר ושתים עשרה שלשה עשר [ושלש עשרה] אלי אלעשרין. ואעלם אן כסור אלאעדאד תגי באלתו כקולך ושלישית ההין לאיל ורביעית ההין (במדבר כ״ח י״ד) ונתתם חמישית (בראשית מ״ז כ״ד) ששית ההין (יחזקאל ד׳ י״א) עשירית האיפה (שמות ט״ז ל״ו) וכדלך אדא נעת אלאסמא באלעדד תקול בשנה השביעית[6] (ויקרא כ״ה כ׳) ובשנה הרביעית וג׳ (שם י״ט כ״ד) ובשנה החמישית תאכלו (שם שם כ״ה) ויהי בשנה הששית (שם כ״ה כ״א) בשנה העשירית (יחזקאל כ״ט א׳) ואלתו פי אואכר הדא אלאסמא ללפצל בין אלמדכר ואלמונת:

On voit qu'en général Aboulfaradj Haroûn avait une intelligence suffisamment scientifique de la structure de la langue hébraïque et de ses lois. Il va sans dire que les chapitres correspondants de la grammaire de son contemporain rabbanite un peu plus jeune, Aboulwalîd[7], ont plus de largeur et de profondeur, mais on ne doit pas oublier que celui-ci vivait en Espagne, pays classique de l'étude de la langue sainte, tandis que nous ne savons pas jusqu'à

1. Ms. גת.
2. Ms. ואלתאנית. Sur la forme אחת cf. *Ousoûl* el Kimhi, *s. v.*
3. Ms. ארבעה.
4. Ms. בקולה.
5. A noter ici la distinction subtile, inspirée par l'arabe, entre שלשה et שלשת.
6. Ms. השבע.
7. *Louma'*, chap. XXXVII et suiv.

présent qu'on ait eu de ces occupations à Jérusalem, dans le camp rabbinique, par exemple. En revanche, les Caraïtes y ont fait preuve, justement à cette époque (fin du xe et commencement du xie siècle) d'une activité littéraire aussi intense que variée, surtout dans le domaine de l'exégèse biblique, de la halakha et de la théologie, — activité dont nous nous réservons de tracer ailleurs le tableau détaillé.

IV

Parmi les ouvrages exégétiques d'Alboufaradj, il faut citer en premier lieu son שרח אלאלפאט « Explication de mots (bibliques) », dont la plus grande partie se trouve en manuscrit à St-Pétersbourg et dont un fragment considérable existe au British Museum [1]. J'en ai publié dans mon étude [2] un assez long passage (f° 15 *a* sur Deut., iv, 32), en établissant que l'auteur en est notre Aboulfaradj, puisqu'il y cite ses deux écrits : le *Kitâb al-Mouschtamil* et le *Kitâb al-Kâfi ;* mais je ne savais pas avec certitude s'il appartenait au שרח אלאלפאט ou au Commentaire du Pentateuque dont il sera question plus loin. La paternité d'Aboulfaradj a été renforcée depuis par un autre passage, sur Nombres, xvi, 8, où ces deux écrits sont également mentionnés [3]. Mais il ne peut être emprunté au Commentaire du Pentateuque, car les citations de ce dernier ne se retrouvent pas dans notre fragment [4]. Je n'avais pas remarqué non plus que le passage édité par moi ne se trouvait sur un feuillet particulier que par la faute du copiste qui l'avait omis à la page 14 *b* (où il a inscrit ensuite une note pour le signaler [5] et qu'il appartient en réalité à tout le fragment des folios 1 à 21.

Ce fragment contient les explications depuis Gen., xlix, 28, jusqu'à Juges, viii, 13, avec une lacune entre פרשת אחרי מות et פרשת במדבר. Le titre שרח אלאלפאט ne se lit pas dans ce manuscrit (il figure probablement dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg). Il est, d'ailleurs, fait pour induire en erreur, car cet ouvrage d'Aboulfaradj n'est pas un glossaire biblique, tel que nous en pos-

1. Ms. or. 2499, f° 1-21 (Catal. Margoliouth, I, n° 276).
2. P. 35. Cf. *Revue*, XL, 265, n. 1.
3. Ce passage a été publié par Margoliouth dans son Catalogue, p. 206*a*, qui a réédité aussi celui sur Deut., iv, 32.
4. C'est aussi ce que fait remarquer Margoliouth.
5. Voici cette note : אלפואז פי אלורקה אלצגירה. Cf. Margoliouth, *l. c.*, et *R. É. J.*, XL, 265, n. 1; XLI, 307.

sédons par ailleurs et tel que les Caraïtes eux-mêmes en ont composé [1] ; il contient, comme nous allons le voir tout de suite, la traduction arabe de versets de la Bible, à laquelle sont souvent rattachées des digressions, généralement grammaticales, plus ou moins étendues.

Pour mieux faire saisir le contenu, j'en donne un assez grand spécimen, d'après le manuscrit de Londres, sur le Deutéronome et Josué [2], en y ajoutant quelques observations sur le caractère de l'ouvrage. Mais, d'abord, je dois signaler que dans la partie qui porte sur le Pentateuque il y a, à quelques exceptions près, un ornement, en forme d'éperon, en marge des endroits où commence une nouvelle section sabbatique, et qu'au-dessous de ces ornements est écrit le mot פרש. Les points diacritiques sont très rares ; en revanche, beaucoup de mots, même arabes, sont pourvus de voyelles, que je reproduis intégralement. Ici aussi le copiste a omis des mots çà et là et les a ajoutés après coup à la marge, ce que je note également. Le texte est assez bien conservé [3].

אלה הדברים.

[1, 4] אשר יושב בחשבון וג׳. אלדי הו גאלס פי חסבאן ועוג מלך אלבתניה אלדי הו גאלס פי אלצנמין ופי אדרעאת [4]. [1, 5] בעבר הירדן וג׳. פי גזה אלארדן פי ארץ מאב עזם משה עלי ביאן הדה אלשריעה פקאל קולא. וי..רד אי..ו..... [1, 19] ונלך את כל המדבר הגדול והנורא ההוא אשר ראיתם. וסרנא גמיע דלך אלבר אלעטים ואלמהוב אלדי נטרתם. [1, 17] והדבר אשר יקשה מכם [5]. ואלאמר אלדי יצעב ענדכם אל לא יחסן אן יקאל יצעב מנכם וקד יוגד מכם במעני ענדכם כק׳ המעט מכם (במדבר ט״ז ט׳). [1, 28] עם גדול ורם ממנו. שעב אעטם וארפע מנא. [1, 37] גם בי התאנף י״י. איצא עלי תוגד אלדה אל [6] לא יחסן אן יקאל תוגד בי לאנה במעני אלסכט וכדלך ויתעבר י״י בי (דברים ג׳ כ״ו) וכלמא יגי מן האתין אלגתין מהל ובאהרן התאנף י״י (שם ט׳ כ׳) ובנחלתו התעבר (תהלים ע״ח ס״ב) הלא תאנף בנו (עזרא ט׳

1. V. par exemple la description d'un glossaire de ce genre chez Pinsker, p. רכו et suiv.

2. Le Rev. Margoliouth a eu l'extrême bonté de faire photographier pour moi les feuillets en question (f°s 14-20) ; qu'il reçoive ici mes remerciements.

3. J'ai ajouté aussi l'indication des chapitres et des versets.

4. Aboulfaradj traduit donc également les noms de lieux. La traduction de עשתרות par צנמין (de צנם « idole ») est intéressante.

5. Le verset 17 suit ici le verset 19, probablement par la faute du copiste.

6. Ms. אן.

י׳ד. [II, 5] כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל. אנּי מא אעטיכם מן ארצהם שי חתי מדאס כף רגל. [II, 30] העבירנו בו. אגאזתנא פי בלדה מתל לא תעבר בו (במדבר כ״א י״ח). [II, 31] החל רש לרשת את ארצו. אבתדי רת ארצה ארתא.

ואתחנן אל י״י. [IV, 10] אשר ילמדון ליראה אתי. לכי יתעלמון מכאפתי אל תפסירה פי הדא אלמוצע לכי אחסן מן תפסירהא אלדי[1] ומתלהא אשר ייטב לך (דברים ד׳ מ׳). [IV, 12] ותמונה אינכם ראים זולתי קול. ושכל לסתם מדרכיו סוי צורת. [IV, 31] לא ירפך ולא ישחיתך. לא ילף ענך ענאיתה ולא יהלכך. [IV, 32] כי שאל נא לימים ראשונים. אן סואלא ינבגי וקד ..... מנך ען אהל אלאיאם אלאולה[2] ..... [IV, 35] אתה הראת לדעת וג׳. אנת אעלמת הדה אלאשיא ללמערפה אן אלה הו אלאלה ליס זאדה סואה. [IV, 37] ותחת כי אהב את אבותיך וג׳. ולמוצע אנה אחבּ אבאך אכתאר בנסלהם בעדהם ואכרגך ברחמתה בקואה אלעטרמה מן מצר. [IV, 39] כי י״י הוא האלהים וג׳. אן אלה הו אלאלה למן פי אלסמא מן פוק ולמן עלי אלארץ מן תחת[3] ליס אלה זאדה סואה. [IV, 45] בצאתם ממצרים. בעד כרוגהם מן מצר. [V, 3] לא את אבותינו כרת י״י את הבריתו וג׳. ליס מע אבאינא פקט קטע אלה הדא אלעהד בל מעהם ומענא אלדין נחן הולא אלאשכאץ והאהנא אליום בגמלתנא אחיא. [V, 4] פנים בפנים דבר י״י עמכם. שפאהא בגיר ואסטה כאטבכם אלה[4]. [V, 17] ולא תענה ברעך עד שוא. ולא תגיב ען צאחבך במא תכון פיה שאהד גזאף. [VII, 10] ומשלם לשנאיו וג׳. ומכאפי לבאגצה בחצרתה לאהלאכה לא יוכר מגאזאה באגצה בל בחצרתה יכאפיה[5].

[VII, 12] והיה עקב תשמעון. יכון גזא מא תקבלון הדה אלאחכאם ותחפטוהא ותפעלוהא אן יחפט אלה אלהך לך. [VII, 19] והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוצ׳. ואליד אלקויה ואלדראע אלממדודה אלתי אכרגך בהא אלה. [VIII, 3] אשר לא ידעת ולא ידעון אב׳. אלדי מא ערפת ולם יערפו *אבאך. תפסיר ולא ידעון ולם יערפו[6] אולי מן תפסירהא ומא ערפו לאמתנאע מגי אלפעל אלמאצי כאלמסתקבל כנון. [IX, 1] לרשת

1. Saadia également a ici לכי. Cf. aussi *Ousoûl*, 72, l. 2 et s. et plus loin sur Jos., III, 7.

2. Suit la longue digression sur IV, 32, dont j'ai déjà parlé plus haut et que j'ai jugé superflu de rééditer.

3. C'est-à-dire : L'Éternel est le dieu de ce qui est dans le ciel en haut et sur la terre ici-bas ; souci exagéré d'éviter toute expression anthropomorphique. V. un exemple analogue plus loin, sur Jos., II, 11.

4. Saadia a aussi שפאהא, mais avec la variante בגיר ואסטה (v. l'édition de Derenbourg, *ad loc.*) L'influence de Saadia est manifeste ici.

5. Cf. la traduction de Saadia.

6. Mots ajoutés en marge. — Aboulfaradj prend donc ידעון pour un imparfait, contrairement au sens ; cf. plus loin, chap. V.

גוים גדולים ועצומים ממך. לארת אחזאב אכתר ואעטם מנך. [ix, 5] לא בצדקתך וביושר לבבך, ליס בצלאחך ובאסתקאמה קלבך פקט[1]. [ix, 7] ממרים הייתם עם י״י. מכאלפין כנתם עלי אללה אד לא יחסן אן יקאל מכאלפין מע בל עלי. [ix, 21] ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי. וכטיתכם אלתי אכטאתם במא צנעתם אלעגל[2] אכדתה. [ix, 25] ואתנפל לפני י״י את ארבעים היום וג׳. ותסאקטת קדאם אללה פי אלארבעין יומא ואלארבעין לילה אלתי תסאקטת פיהא. [xi, 2] וידעתם היום כי לא את בניכם אש ל יד וג׳. ויגב אן תעלמו אליום אן מא קטע אללה אלעהד מע אולאדכם אלאצאגר אלדין מא נטרו. [xi, 7] כי עיניכם. בל *מעכם קטע אלעהד לאן[3] עיונכם אלנאטראת. [xi, 12] מראשית השנה ועד אח ש. מן אול אלסנה ואלי אכרהא.

ראה אנכי. [xii, 20] כי תאוה נפשך לא בש בכ או נפש תא בשר. אדא תשתהי נפסך אכל אללחם ענד שהיה נפסך גאיז אן תאכלה. [xiii, 3] ובא האות והמופת. ויגי מדעי אלאיה ואלברהאן. [xiii, 4] או אל חולם החלום ההוא. או מן דאלך אלחאלם חלם. [xiii, 11] וסקלתו באבנים ומת כי בקש להדיחך מעל. ותחצבה באלחגארה חתי יציר מיתא לאנה טלב אדחאך ען טאעה אללה. [xiv, 3] לא תאכל כל תועבה. לא תאכל כלמא אכלה מכרוה[4]. [xiv, 25] ונתת בכסף. ותעטוה למן ישתרה מנך באלפצה. [xv, 2] וזה דבר השמטה וג׳. והדא שרח אמר אלסמטה[5] והו אן יסייב תסייבא כל מדאין צאחבה אלדי ידאינה ממא דפעה אליה בידה פלא יגוז אן יקתצי. [xv, 3] תשמט ידך. תסייב ידך ענה. [xv, 4] אפס כי לא יהיה בך אביון. גיר אן לא יכון פיך באיס. [xv, 6] והעבטת *גוים רבים[6]. ותסתרהן מן אחזאב כתיר והי ..... [xv, 6] ואתה לא תעבט[6]. ואנת לא תסתרהן. [xv, 8] והעבט תעביטנו *וארהאן תסתרהן מנה[6]. [xv, 12] או העבריה. או אכתך אלעבראניה. [xv, 19] כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר. כל אלבכר אלדי יולד פי בקרך וגנמך דכרא. [xvi, 3] לא תאכל עליו חמץ שב ימים תאכל עליו מצות[7]. לא תאכל מעה כמירא סבעה איאם תאכל בעדה[8] [פטירא].

שפטים ושטרים. [xvi, 21] לא תטע לך אשרה כל עץ. לא תגרס סאריה מן כל שגר. [xvii, 1] אשר יהיה בו מום כל דבר רע.

1. Saadia ajoute aussi פקט. Cf. la même addition plus haut, sur v. 3.
2. C'est-à-dire : et votre péché, que vous avez commis, en faisant le veau. Car un péché ne peut être fait, mais commis.
3. Mots écrits à la marge.
4. De même Saadia : לא תאכל כל מכרוה.
5. Mot artificiel, ressemblant au mot hébreu. Saadia dit אלתסייב.
6. Écrit à la marge.
7. Ms. חמץ.
8. Saadia a aussi בעדה.

אלדי יכון פיה עיב מע כל שי רדי. [8, xvii] כי יפלא ממך דבר למשפט
בין דם לדם וג׳. אדא יכפי ענך אמר פי אלחכם בין דם ודם בין
חכם וחכם בין בלוי ובלוי אלי גיר דלך מן אסבאב אלכצאים פי מחאלך
תקום ותצעד. הדה אללאמאת אלתי פי הדה אלאסמא הי במעני אלוו
אד לא יחסן פי אלערבי אן יקאל בין כדי לכדי בל בין כדא וכדא לכן
אלעבראני[1] יסתעמל אללאם פי מתל דלך לא סימא אדא לם יעד בין
כקו׳ בין דם לדם בין תורה למצוה (די״ב י״ט י׳) בין ימינו לשמאלו
(יונה ד׳ י״א) בין טוב לרע (שמואל ב׳ י״ט ל״ו) ואשבאה דלך. פאמא אדא
אעאד בין פאנה קד יגי עליהא תארה ואו פי אלאכתר ותארה לאם פי
אלאקל במעני אלואו כקולה בין היום ובין הלילה (בראשית א׳ י״ד) בין
הטמא ובין הטהור (ויקרא י׳ י׳) ביני ובין בני ישראל (שמות ל״א י׳ ז)
בינו ובין בני ישראל (ויקרא כ״ו מ״ו). ואשבאה דלך וכק׳ ביניכם לבין
אלהיכם (ישעיה נ״ט ב׳). [4, xix] וזה דבר הרצח. והדא שרח אמר אלקאתל. [11, xx]
והיה אם שלום תע וג׳. פאדא כאנת תגיבך באלמסאלמה ותפתח לך פליכן כל
אלשעב אלמוגוד פיהא מודיין אלכראג אליך ויטיעונך. [20, xx] ובנית
מצור. ותבני אלאת אלחצאר[2]. [2, xxi] ומדדו אל הערים. וימסחו מן
אלצדיע אלי אלקרי. [7, xxi] ועינינו לא ראו. ועיוננא מא נטרת סאפכה.
כי תצא למלחמה. [12, xxi] ועשתה את צפרניה. ותקלם
אצפארהא ויקאל ותרבי אצפארהא[3]. [14, xxi] והיה אם לא חפצת בה
ושלחתה לנפש. פאן לם תכן קד הויתהא בעד דלך פתטלקהא תנצרף
פי נפסהא. [15, xxi] והיה הבן הבכור לשניאה. ויכון אלאבן אלבכר
מן אלמבגוצה. [23, xxi] כי קללת אלהים תלוי. לאן דא לענה אלאלה
מצלוב. [1, xxii] לא תראה את שור אחיך וג׳. לא תנטר תור אכיך
או שאה מנדחיין פתתגאפל ענהמא בל ארדדהמא לה רדדא. [9, xxii] פן
תקדש המלאה הזרע וג׳. כי לא תקדס אלתמרה אלכאמלה מן אלדי
תזרע ובקיה גלה אלכרם. [14, xxii] ושם לה עליכות דב וג׳. ויגעל
להא עללא ואסבאבא באן יכרג עליהא אסמא קביחא. [2, xxiii] לא יבוא
פצוע דכא. לא ידכל משגוג אלעצו ולא מדכוך אלעצו. למא גא פצוע
גיר מקמוץ אקתצי כונה מצאפא מתל ערוך מלחמה (יואל ב׳ ה׳) וליס
במצאף אלי דכא בל אלי אלמחדוף אלדי דכרתה ומא יגרי מגראה ולו
לם יכן דכא מפידא לפעל צורתה תכאלף צורה אלפעל אלמשתק פצוע
מנה לצלח נון פצוע מצאפא אלי דכא לכנה[4] יקרב אן יכון פצוע

1. Ajouté à la marge. A noter la comparaisou et l'opposition de l'hébreu avec l'arabe. Pour les développements sur la particule בין, cf. *Louma'*, 292, l. 2 et suiv.

2. Saadia traduit également מצור par אלאת אלחצאר.

3. Au lieu de אטפארהא. On sait qu'une controverse du même genre sur ועשתה a eu lieu entre R. Éliézer et R. Akiba (v. *Sifré*, *ad loc.*, et *Yebamot*, 48 *a* : ר׳ אליעזר אומר תקוץ ר׳ עקיבא אומר תגדל). Cf. *Ousoûl*, 552, l. 19 et suiv., et Ibn Bal'âm, *ad loc.* (ed. Fuchs, *Studien*, p. xviii).

4. Ms. ליכנה.

יפיד דק̈ אלביצ̇תין אלי אן תתלף שבה שג̇̈ אלראס ודכא יפיד מַרסהֻמַא באליד ודַכדַכתהמא באליד אלי אן יתלפא איצ̇א מע בקא אלקצ̇יב בחאלה פאד̇א קטע אלקצ̇יב מע בקאהמא סאלמתין[1] מן אלפעלין אלמד̇כורין סמי אלשכ̇ץ ענד ד̇לך כרות שפכה. [xxiv, 1] כי מצא בה ערות דבר. כאנה וג̇ר פיהא אמרא סמג̇א. [xxiv, 10] כי תשה ברעך מש̇ וג̇. אד̇א תדאין צאחבך שיא מן אלדין פלא תדכ̇ל אלי ביתה לארתהאן רהנה. [xxv, 18] ולא ירא אלהים. ומא כאן כ̇איפא מן אלאלה פי ד̇לך.

והיה כי תבוא אל הארץ. [xxvi, 5] ארמי אבד אבי. מע לבן אלארמי כאן אבי פקירא[2]. ויהי שם לגוי גדול עצום ורב. וצאר ת̇ם חזבא כבירא עט̇ימא כת̇יר אלעדד. [xxvi, 6] וירעו̇ אותנו המצרים. ואסר̈ אלינא אלמצריון לאן את קד תכון במעני אל כקו' ולא הרעותי את אחד מהם (במדבר ט"ז ט"ו) ויקאל ואסר̈ אלמצריון מענא אלעשרה̈[3]. [xxvi, 14] ולא ביערתי ממנו בטמא. ומא אכ̇רג̇ת שיא מנה פי אמר נג̇ס. [xxvi, 14] ולא נתתי ממנו למת[4]. ומא ג̇עלת מנה שיא פי מוונה̈ מיית[5]. [xxviii, 56] תרע עינה באיש חיקה ובבנה ובבתה ובשליתה היוצאת מבין רגליה ובבניה אשר תוליד. תשֻׁח̈ עלי זוג̇הא ועלי אבנהא ובנתהא במשימתהא אלכ̇ארג̇ה̈ מן בין רג̇ליהא ובאולאדהא אלתי תלד. אכ̇תלף תפסיר הד̇ה אלבַּאַאת אלראכבה̈ עלי הד̇ה אלאלפאט̇ לאכתלאף אלמעני לאן לא יחסן אן יקאל תשֻׁח̈ בזוג̇הא אלא אן תכון תשֻׁח̈ בה עלי גירהא פלד̇לך כאנת אלבַּאַאת אלתי פי באיש חיקה ובבנה ובבתה במעני על ג̇אריה̈ מג̇רי אלבאאת אלמד̇כורה̈ מן קבל פי הד̇א אלמעני בק̇ תרע עינו באחיו ובאשת חיקו וכאנת אלבאאת אלתי פי ובשליתה ומא בעדהמא תפיד אלמעני אלמוצ̇וע להא תחקיקא מן גיר תג̇וז̈. [xxviii, 61] יעלם י"י עליך. יט̇הרהא אללה עליך. חקיקה̈ אללפט̇ה מן אלאצעאד[6] ואלאצעאד ואלאט̇האר במעני ואחד ואנמא ג̇א יַעֲלֵם מֻכַּפֵּפא ומא ג̇א יַעֲלֵם מת̇קלא לאן מן שאן חרוף א̇ה̇ח̇ע̇ אלתת̇קיל תארה̈ ואלתכ̇פיף אכ̇רי מת̇ל יַעֲט̇ף וְיַעְט̇ף וגירהמא.

אתם נצבים היום. [xxix, 14] כי את אשר ישנו פה עמנו. בל מע אלד̇י איסה האהנה מענא. [xxix, 17] פן יש בכם. כי לא יכון מוג̇ודא[7] פיכם. [xxxi, 29] כי ידעתי אחרי מותי כי הש̇ תש̇[8]. אני ערפת אן בעד

1. Ajouté à la marge.
2. Cf. Targoum (לבן ארמאה בעא לאובדא ית אבא) et Saadia (אן לבן אלארמני כאר אן יביד אבי) et là contre Ibn Ezra, *ad loc.*
3. C'est-à-dire : les Égyptiens ont fait du mal à d'autres qu'à nous.
4. Ms. לטמא.
5. Cf. Saadia : פי חואיג̇ מת.
6. Le mot אלצעוד d'abord écrit est effacé et remplacé à la marge par אלאצעאד.
7. Ajouté à la marge.
8. Ce verset se trouve déjà dans la section וילך, mais celle-ci n'est pas encore séparée de נצבים, comme c'est aussi le cas dans le Sifrè par exemple. Cf. Derenbourg, *Manuel du lecteur*, p. 224, et *R. É. J.*, III, 284.

מותי תפסדון אפסאדא בתקדים כי מן מוצ̇עהא לאנה מא לם יפעל ד̇לך אקתצ̇י אלט̇אהר כונה עליה אלסלאם עארפא בעד מותה במא ד̇כרה לא מן קבל וד̇לך מחאל.

האזינו השמים. [xxxii, 5] שחת לו לא בניו מומם. אהלך אללה לישראל מן חית̇ ליסהם אוליאה לאג̇ל עיבהם לאנהם ג̇יל שכם ומ̇נפתל[1]. [xxxii, 26] אמרתי אפאיהם. קלת אתי באסכ̇אטהם יעני אחל סכ̇טי פיהם חתי יהלכו ויעטל מן בין אלנאס ד̇כרהם. ותפסיר אפאיהם אסכ̇אטהם אולי מן תפסירה אזאויהם כמא פסרה בעצ̇הם ואשתקה מן פ̇אה מן וג̇הין אחדהמא אן פ̇אה אסם ג̇אמד לא יתצרף ואלב̇ אנה לו תצרף למא ג̇א צ̇מיר אלג̇מע אלג̇איב פימא ינצרף מן אלפעל אלמסתקבל מנה אלהא ואלמים בל אלמים פקט חסב מוצ̇וע צ̇מאיר אלג̇מיע פי ד̇לך בקו' ואנכי אפ̇דם (הושע ז' י"ג) ואתנם (ישעיה מ"ז ו') אספרם מחול (תהלים קל"ט י"ח) ואשבאה ד̇לך פכאן חקה יג̇י עלי מת̇אלהא אפ̇אים פג̇א אפאיהם בהא ומים חסב מוצ̇וע צ̇מיר אלג̇מע אלג̇איב פי אלאסם אלמתצל בה כק' ואנכי מעשיהם (ישעיה ס"ו י"ח) מראיהם מלכיהם ואשבאה ד̇לך פקרב למא ד̇כרתה כון אלאצל פי אפאיהם אפ̇אה אסם אלסכ̇ט במעני אף מתל אל ואלה אלד̇ין מעניהמא סוא וענד אתצאלהא בצ̇מיר אלג̇מע אלג̇איב ג̇את אפאיהם מתל מעשה מעשיהם[2]. [xxxii, 28] כי גוי אבד עצות. אן חזבא פקיר אלארא ויקאל פקיר מן אלנבואת וישתק אבד מן תנו שכר לאבד (משלי ל"א ו') אלד̇י יפסר פקיר ויכון[3] אבד מצ̇אפא אלי אלעצות ואד̇א ג̇א מקטועא כאן אבד מת̇ל אוצר נחמד (שם כ"ב כ') אוצר י"י (יהושע ו' י"ט). [xxxii, 41] אם שנותי ברק חרבי. אן ענד סני סיפי לט̇הר[3] בריקהא[4] ויקאל ענד תגיירי יט̇הר בריק סיפי. אלאול מאכ̇וד̇ מן אשר שננו כחרב לשונם (תהלים ס"ד ד') פהו אצל למא לא יתראדף פיה אלנון מן הד̇ה אללגה ואלת̇אני מן בשנותו את טעמו (שם ל"ד א').

וזאת הברכה. [xxxiii, 6] ויהי מתיו מס̇. ויכון רהטה פי אבתדא אלאחצא. [xxxiii, 11] ומשנאיו מן יקומון. ובאג̇ציה מן חית̇ יקומון. [xxxiii, 19] עמים הר יקראו. אלשעוב אלי ג̇בל אללה יסתדעון. [xxxiii, 22] מרחיב גד. מוסע בלד. [xxxiii, 25] וכימיך דבאך. ומת̇ל כת̇רה איאמך

1. Aboulfaradj traduit donc ainsi notre verset : Dieu a détruit les Israélites parce qu'ils n'étaient pas ses partisans, à cause de leurs fautes et parce qu'ils sont une engeance rude et perverse.

2. Déjà le Targoum fait dériver אפאיהם de אף. Menahem la cite sans nom d'auteur pour la combattre et Dounasch l'attribue à Saadia. Mais celui-ci traduit par אתקצאהם (var. אהלך ג̇האתהם, v. Derenbourg, *ad loc.*). Yéfet donne אזאויהם (v. Pinsker, p. קעג). Ce qui est intéressant c'est qu'Aboulfaradj considère אפאיהם comme un nom. Cf. encore *Louma'*, 147, l. 16 ; *Ousoûl*, 559, l. 1 et s. ainsi que le traité d'Ibn Bal'âm sur les verbes dénominatifs, *s. v.* פאה.

3. Ajouté à la marge.

4. Cf. la trad. de Saadia : לאסנן ברק סיפי.

יכון סילאן נעמך. [xxxiii ,28] וישכון ישראל בטח בד׳ ע׳ יע׳. וסכן ישראל בטמאנינה פראדא פי אלארץ אלתי כאן עין יעקב אליה אוחי[1] ארץ דגן ומסטאר.

תם אלתוראת בעון אללה.
ברוך י״י לעולם אמן ואמן.

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה.

[i ,2] אשר אנכי נותן להם ל׳ יש׳. אלדי אנא מעטי לבני יש׳ באסקאט לָהֶם ויקאל אלדי אנא מעטי להם אעני לבני יש׳ ויגוז כון דלך מן באב אלבדל פאבדל אלאסם אלמֻצְמַר פי לָהֶם באלאסם אלטאהר והו בני ישראל. [i ,3] כָּל מקום אש׳ תדרך כ׳ רג׳ בו. כל מוצע תטרק כף רגלכם פיה באסקאט אשר אד׳ לא מעני להא בעד אלאסם אלנכרה וכדלך אלקול פי כל איש אש׳ ימרה את פיך (א׳ י״ח) לאנהא אנמא תגי בעד אלאסם אלמערפה נעתא לה ותמייזא ממא לא ישרכה פי מענאה מתל וַיָּבוֹאוּ אֶל הַמָּקוֹם אשר אמר לו האלהים (בראשית כ״ב ט׳) הָאִישׁ אשר יכנו (שמואל א׳ י״ז כ״ה) ומא גרי מגראהמא ויגוז כון הֵי אלתעריף מחדופה ען מקום ותקדירה כל המקום ולא ימנע מן דלך תקדם כָּל אלתי מוצועהא אנאדה תוכיד אלעמום והמקום אסם כאן * לאן דלך לו מנע מן דכולהא[2] עלי אסם מערפה כאץ למנע איצא מן דכולהא עלי נכרה כאץ וקד תבת דכולהא עליהמא נחו כָּל עֹבֵר עָלָיו (מלכים א׳ ט׳ ח׳) כל הָעֹבֵר עַל הַפָּקוּדִים (שמות ל׳ י״ג) וְכָל אָדָם לא יהיה (ויקרא ט״ז י״ז) כָּל הָאָדָם כזב (תהלים קט״ז י״א) ואמתאל דלך מן חית אנהא אעני כָּל אדא דכלת עלי אלאסם אלכאץ מערפה כאן או נכרה כרג בהא ען אלכצוץ אלי אלעמום חסב אלאמסלה ?).. .... [i ,7] ככל התורה אשר צוך מש׳ ע׳ א׳ ת׳ מ׳. גמיע אלשריעה אלתי וצאך משה עבדי לא תזול מנה יעני לא תזול מן ספר התורה לאן סֵפֶר יֻדכר פיעוד מִמֶּנּוּ אליה חסב מא דכרה מן בעד[3] אד׳ לם יקל מִמֶּנָּה פכאן יעוד אלי אלתורה אלתי הי אסם מונת וימכן רד׳ ממנו אלי ככל אלדי תרגמתה גמיע באסקאט אלכאף אד׳ לא מעני להא וגמיע וכל הו לפט יגי ללתאכיד וירד׳ מא בעדה מן אלקול אליה לא אלי אלאסם אלמוכד בה לכונה מטאבקא ללפט אלתאכיד והו כָּל דון אללפט אלמוכד בה ודלך נטיר וכל ישראל ויהודה אהב את דוד (שמואל א׳ י״ח ט״ז) כל דרכי איש זך בעיניו (משלי ט״ז ב׳) ולם יקל אהבים זכים פכאן ירגע אלי ישראל

1. Cf. Saadia : נטיר קול יעקב, c'est-à-dire « conformément à la bénédiction de Jacob ».
2. Écrit à la marge. Dans le texte quelques mots illisibles sont rayés.
3. Cf. Kimhi, *ad loc.*

ואלי דרכי איש. [I, 9] בכל אשר תלך. פי כל מוצע תמצי אד לא
מעני לאשר לקריב ממא תקדם ומתלה ואל כל אשר תשלחנו נלך
א׳ ט״ז. [I, 15] עד אשר יניח י״י לאחי. אלי אלוקת אלדי יקר אללה
לאכותכם פיה ויכון לפט אלנעת אלדי הו אשר דאלא עלי אלמנעות בה
אלמחדוף ענה והו אלוקת ויקאלב געל אשר במתאבה אן אלמכפפה אלי
אן יקר אללה לאכותכם ומתל דלך יקאל איצא פימא יגרי הדא אלמגרי
נחו עד אשר אדע (שמואל א׳ כ״ב ג׳) עד אשר אראה (קהלת ב׳ ג׳) ואמתאלהמא.
[I, 17] ככל אשר שמענו אל מש כן נש א. כמא סמענא מן משה כדלך
נסמע מנך. [II, 1] וישלח יהוש בן נון וג. ארסל יהוש ב נ מן אלנפרין[1]
רגלין גאסוסין פי כפי ואמכאך וקאל להמא אמציא. [II, 4] ותקח האש
א ש הא ותצפנו. פאכדת אלמראה כלי אלרגלין ודכרתה ולו קאל
ותצפנם לקד כאן ירגע אלי אלאנשים ולמא קאל ותצפנו קרב רגועה
אלי שני אלדי הו לפט תמיז בה אלאתנין מן אלגמע פי אלעבראני
ואדא תרגם כלי[2] פאלערב תוחד הדא אללפט מע דכולה עלי אלאתנין
תוכידא כקולהם כלא אלאמרין גאיז וכלי אלקולין פאסד ואלכלאם פי
דלך יגרי מגרי וכל יש ויהודה אהב א דוד (שמואל א׳ י״ח ט״ז) ואשבאהה.
[II, 7] אחרי כאשר יצאו הרדפים. בעד מא כרג אלכאלבון וראהם באסקאט
אלכף מן כאשר וגעלהא במעני מא אלדי הו אסם נאקץ איצא[3] מתל
אחרי אש עש י״י לך נקמות (שופטים י״א ל״ו). [II, 11] הוא אלהים
בש ממ וע הא. הו אלה מן פי אלסמאואת מן פוק ומן עלי אלארץ
מן תחת[4]. [II 12] ועתה השבעו נא לי בי״י כ ע ע חס. אלאן אקסמו
אלסאעה לי באללה לאני קד עמלת מעכם פצלא פתעמלו אנתם איצא
מע בית[5] אבי פצלא. [III, 3] כראותכם את ארון ברית י״י. ענד נטרכם
צנדוק עהד אללה אלאהכם ואלאימה אלליואניה חאמלוה תרחלו אנתם
ואלויו פי ואתם לא מעני להא. [III, 7] אשר ידעון[6] כי כ ה ע משה.
לכי יעלמון אן כמא כנת מע משה לאן תפסיר אשר פי הדא אלמוצע
לכי אחסן מן תפסירהא אלדי[7] מן חית אן מוצוע אשר אפאדה אלנעת
אלדאל עלי אלתכציץ ולא מעני לכונהא ההנא מכצצה *בישראל כמא
הו כדלך פי קולה (כל) העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעך
(דברים ב׳ כ״ה) לאנהא פי אלמוצע אלמדכור מכצצה לעמום[8] באלוצף
אלמדכור[8] מן עמום ליס הדא האלהם ולא יתם מתל דלך ההנא אד ליס

1. Je ne m'explique pas la traduction de השטים par אלנפרין.
2. Sur la forme ותצפנו voir les auteurs cités dans mon *Mose ibn Chiquitillu*, p. 120, nº xx, et ma note additionnelle sur Ibn Bal'âm, *ad loc.*
3. Cf. *Louma'*, 64, l. 14.
4. Cf. plus haut, sur Deut., IV, 39.
5. Écrit à la marge.
6. Ms. תדעון.
7. On a vu plus haut, sur Deut., IV, 10, une observation analogue sur la traduction de אשר par לכי, mais ici la remarque devient toute une digression.
8. Écrit à la marge.

תֹם מן ישארך ישראל פי הדֹא אלאסם פיכֹצֹצהם מסד (?) במא דֹכרה במא
פעל פי אלעמים פלדֹלך כאן תפסירהא פיה לכי אולי מן תפסירה אלדֹי
כמא הי כדֹלך פי קולה אשר יעבירוני (נחמיה ב׳ ז׳) וקד תגֹי אשר
למגֹרֹד אלנעת מן גיר אפאדה אלתכֹציץ לעדם משארך ללמנעות פי
אלתסמיה ואלפעל נחו י״י אשר התהלכתי לפניו (בראשית כ״ד מ׳) האלהים
אשר התהלכו אֹ לפֹ (שם מ״ח ט״ו) ולהא איצֹא מגֹאזאת אכֹר יגֹי דֹכרהא
מן בעד. [III, 11] הנה ארון הבֹ. הודֹא צנדוק עהד סיד כל אלארץ
באסקאט אלהי מן הברית לאן מעני ה[א] אלאצֹאפה והא אלתעריף לא
תתֹבת מע אלאצֹאפה כמא יקאל פי אלמקול פימא בעד העם המלחמה
ח׳ י״א ואשבאהֻהמא. [III, 15] וכבוא נשאי וגֹ ויעמדו המים וגֹ. וענד
מֹני חמלה אלארון אלי אלירדן ואנגמסת ארגֹלהם פי טרף אלמא וכאן
רסם אלירדן אן יכון ממתליא אלי כל שטוטה כל איאם אלחצאד וקפת
אלמואה אלמנחדרה מן פוק ובקית טורא ואחדא אבעד גֹדא מן דאמיה[1]
אלתי הי קריה גֹאנב צרתן. [IV, 7] ואמרתם להם אשֹ נכרתו וגֹ. תקולון
להם למא אנקטעת מואה אלארדן מן קדאם צנדוק עהד אללה ענד
גֹואזה פי אלירדן בקית הדֹה אלחגֹארה תדֹכרה אלי אלדהר. [IV, 9] ויהיו
שם עד היום הזה. ובקו תֹם מֻד הדֹא אליום[2]. [IV, 18] ויהי בעלות
הכהנים אלי וישובו מי הירדן. כאן ענד צעוד אלאימה חאמלי צנדוק
עהד אללה מן וסט אלירדן וכמא זאלת אכֻף רגֹלי אלאימה מנה אלי
אלגֹפאף עאדת מיאה אלירדן. [IV, 21] אשר ישאלון בניכם. אדֹא יסאלון
אולאדכם מתֹל אשר נשיא יחטא (ויקרא ד׳ כ״ב) אלדֹי יפסֹר איצֹא אדֹא.
[IV, 23] אשר הוביש י״י. באן גֹפף אללה אלאהכם מיאה אלירדן מתֹל
אשר לא תבוא ושתי (אסתר א, י״ט) אלדֹי יפסֹר איצֹא באן לא תדכֹל
וש. [IV, 24] למען יראתם את י״י. לאגֹל אן תכֹאפו אללה אדֹ לא יחסן
תפסיר יראתם האהנא עלי טֹאהרא פעלא מאציא בל מע כונה כדֹלך
לדכֹול למען עליה צאר במעני אלאסתקבאל לאמתנאע דכֹולהא עלי מאצֹי
מן חית אנהא תפיד אלגרץ ואלדאעי ולא יכון דֹלך אלא למא יסתקבל
מתֹל למען תירא את י״י אלהיך (דברים ו׳ ב׳) למען ידעו דורותיכם
(ויקרא כ״ג מ״ג) ואשבאהֻהמא. [V, 4] וזה הדבר אשֹ מל יהוֹ. והדֹא אלשי
אלדֹי כֹתן יהושֹ ודֹלך אן כל אלקום אלכֹארגֹין. [VI, 15] ויסובו את העיר
כמשֹ וגֹ. ודארו אלמדינה בהדֹא אלרסם ז׳ דפעאת פי הדֹא אליום כֹאצה
דון סואה ולא חאגֹה אלי תפסיר שבע פעמים תֹאניא בעד דֹלך לכונה
דאירא. [VI, 20] וירע העם אלי תרועה. וגלב אלקום ענד מא צֹרב
אלאימה באלאבואק ודֹלך כאן ענד סמאע אלקום צֹרב אלאבואק גלבו
גלבה עטֹימה. [VII, 7] ולו הואלנו ונשב. ולו עלמנא דֹלך לכנא קד עזמנא
וגֹלסנא פי גֹיזה אלירדן. [VIII, 33] וכל ישראל וזקניו. וכל ישראל

1. Il faut peut-être lire אדמיה. de sorte qu'Aboulfaradj aurait pris ici אדם pour un appellatif.

2. C'est-à-dire ainsi : « depuis » ce jour.

ושיוכה ונקבאה וחכמאה אד לא יחסן אן תפסר ונקבא וחכאמה לכונה כלאמא גיר מסתקים למא פיה מן עטף אלנכרה אלתי הי אלנקבא עלי אלמערפה אלתי הי שיוכה ועטף אלמערפה אלתי הי חכאמה אלתי עלי אלנכרה אלתי הי אלנקבא ודלך גיר מסתעמל תחקיקא בל אלמסתחסן הו עטף אלמערפה עלי אלמערפה ואלנכרה עלי אלנכרה ומא גא בכלאף דלך שאדא עלי סביל אלתגוז וגב תאוילה מתל נחלתך ונלאה (תהלים ס"ח י') ומא גרי מגראה. [x, 39] כאשר עשה לחברון כן עשה לד ולמ. וצנע בדביר ומלכהא כמא צנע בחברון ומלכהא וכמא צנע בלבנה ובמלכדא[1]. [xi, 20] כי מאת י"י היתה וג. אן מן ענד אללה כאנת תקויה קלבהם פי לקא *אלחרב מע[2] ישראל לאגל אצטלאמהם לעדם כון רוף להם כמא וצי אללה מוסי. ולא חאגה אלי תרגמה השמידם לתקדם מא הו במענאה והו למען החרימם פיחצל תכרירא. [xvii, 1] ויהי הגורל למטה מנשה כי הוא בכור יוסף. כאן אלסהם לסבט מנשה אלדי הו בכר יוסף אד לא יחסן תפסיר כי האהנא ללתעליל או לגירה מן פואידהא בל הו במעני אֲשֶׁר אלמפידה מן אלמדכור עלי מא הו בה מן גיר תמייז לה מן סואה אד ליס תם מנשה גיר בכור יוסף פימייזה מנה חסב משהורא פי מתל דלך פלדלך קרב מא דכרתה מתל מַה אֵלֶּה לָנוּ *כי אתה עשה (יחזקאל כ"ד י"ט) אלדי הו במתאבה אשר אתה עשה[3]. [xvii, 14] ואני עם רב אש עד כה. ואנא שעב כתיר מד אלוקת אלדי צרת פיה הכדי מן אלכתרה למא בארכני אללה. זדת פי אלתרגמה ונקצת למא יקתציה אלמעני. [xix, 47] ויצא גבול בני דן מהם. כרג תכם בני דן מן הדה אלציאע. ויקאל כרג תכם בני דן עם אחיהם. [xx, 5] וכי ירדף גאל הדם אחריו. ואדא יכלב ולי אלדם וראה פלא יסלמו אלקאתל בידה באסקאט אלוו מן ולא אד לא מעני להא ובחדפהא יחצל ללכלאם מחט[4] מתל כי תקצר קצירך בשדה ושכחת ע בש לא תש לק (דברים כ"ד י"ט). [xx, 6] עד עמדו לפני העדה למש וג. מד וקופה קדאם אלקאטבה ללחכם אלי מות. וכדלך קבול כל עד יגי בעדהא מתלהא פי אלמוצע אלואחד נחו עד ירכה עד פרחה (במדבר ח' ד') עד היום מוסד[5] בית י"י ועד כלותו (דהי"ם ח' ט"ז).

Une étude attentive de ce texte permet de préciser quelques caractères du שרח אלאלפאט :

1. — J'ai déjà fait remarquer que ce n'est pas un glossaire, mais une traduction arabe de versets détachés. Aucun système n'appa-

1. La traduction modifie un peu l'ordre du verset, certainement parce que le mot דביר qui est au milieu est comparé à חברון et à לבנה.
2. Écrit à la marge.
3. Écrit à la marge. Cf. aussi *Ousoûl*, 316, l. 4 et s.
4. Serait-ce מחץ ?
5. Ms. הוסד. Cf. aussi *Ousoûl*, 504, l. 26.

raît ; en d'autres termes, il est difficile de savoir pourquoi l'auteur a traduit ces versets plutôt que d'autres.

2. — La traduction est le plus souvent littérale ; néanmoins l'auteur ajoute souvent des explications au texte hébreu ou en omet quelque partie, ainsi qu'il le fait, d'ailleurs, ressortir lui-même sur Jos., XVII, 14. De telles additions se trouvent entre autres sur Deut., V, 3 פקט ; IX, 21 (v. la note *ad loc.*) ; XIX, 4 שרח ; XXVI, 14 אמר ; XXXIII, 6 פי אבתדא ; XXXIII, 28 (les mots פי אלארץ אלתי כאן et אליה אוחי ; Jos., III, 15 וכאן רסם ; VII, 7 ולו עלמנא דלך), etc., etc. D'autre part, certains mots et certaines particules des textes sont omises ; tantôt la remarque en est faite dans les additions explicatives, v. surtout Jos., I, 2-3 באסקאט אשר ; באסקאט להם ; XX, 5 באסקאט אלוו [1], tantôt elle ne l'est pas, ainsi sur Jos., IV, 7, où les mots לבני ישראל du texte ne sont pas traduits, etc.

3. — Une autre particularité de notre auteur consiste à traduire les noms de lieux d'après leur signification, v. surtout la traduction de עשתרות (Deut., I, 4) par אלצנמין ; cf. encore Jos., II, 1 et III, 15.

4. — A sa traduction Aboulfaradj ajoute de temps en temps de courtes remarques, quelquefois même d'assez longues digressions. Celles-ci se rapportent le plus souvent à des questions de grammaire et sont particulièrement nombreuses sur Josué, v. sur I, 2, 3, 7, 15 ; II, 4 ; III, 7 ; IV, 24 ; VIII, 33, etc., etc. Dans le Deutéronome, les passages les plus intéressants sont ceux sur XVII, 8 ; XXIII, 2 ; XXVIII, 56, 61 et XXXII, 26, Aboulfaradj défend souvent ici sa traduction, employant alors la tournure אד לא יחסן אן יקאל (p. ex. sur Deut., I, 17, 37 ; IX, 7 ; XXVIII, 56 ; Jos., IV, 24 ; VIII, 33 ; XVII, 1) ou bien ... אחסן מן תפסירה ... תפסירה (ou אד לאן) Deut., IV, 10 ; VIII, 3 ; Jos., III, 7, etc.) et d'autres semblables.

5. — Aucun auteur n'est cité nommément ; tous sont introduits par יקאל (p. ex. sur Deut., XXI, 12 ; XXVI, 6 ; XXXII, 28, 41). Parmi ceux qu'Aboulfaradj a utilisés, il faut sans aucun doute placer Saadia, voir surtout les notes sur Deut., V, 4 ; IX, 5 ; XVI, 3 ; XX, 20, etc. [2].

6. — Ici aussi se révèle la connaissance exacte de l'arabe, non seulement — et cela assez souvent — dans la justification de la traduction, où des nuances de style sont notées, mais aussi par des remarques formelles dans ce sens ; v., p. ex., sur Deut., XVII, 8

1. Cf. encore sur Jos., VI, 15 : ולא תאגה אלי תפסיר שבע פעמים et sur XI, 20 : ולא תאגה אלי תרגמה השמידם ; c'est-à-dire que ces mots ne sont pas traduits pour cette raison.

2. Cf. aussi mon *Karaite literary opponents*, p. 102.

אד̇ לא יחסן פי אלערבי אן יקאל בין כד̇י לכד̇י אלך̇) et sur Jos., II, 4 (פאלערב תוחד̇ הד̇א אללפט̇. . כקולהם כלא אלאמרין ג̇איז אלך̇)[1].

V

A part le שרח אלאלפאט̇, Aboulfaradj a composé un commentaire, sans doute suivi, sur le Pentateuque, que j'ai examiné dans mon étude[2] et dont j'ai réuni un certain nombre de citations. Mais du commentaire d'Ali b. Souleymân, contenu dans le ms. du Br. Mus. or. 2563, il résulte que celui d'Aboulfaradj n'était pas un ouvrage indépendant, mais qu'il l'avait extrait, en l'abrégeant, de celui de son maître Joseph b. Noah. Cet abrégé se trouve en effet en manuscrit à Saint-Pétersbourg et c'est de lui que pourraient émaner toutes les citations connues. Il est, entre autres, cité plusieurs fois, comme j'en ai déjà fait la remarque, dans une compilation caraïte sur le Deutéronome de l'année 1351 (ms. Brit. Mus. 2498)[3], où il est désigné par פה̇ (c'est à-dire אבו אלפרג̇ הרון). Ces citations sont intéressantes à plus d'un titre; les voici toutes[4] :

1. — Sur VIII, 3 (ms. f° 21 *a*) : וענד פה̇ אן יָדְעון מסתקבל מת̇ל יִדְעון גיר אן יֵדְעון אלאמר מנה דָע (l. דַע) ויָדְעון אלאמר מנה הָדַע בוזן הָשַׁע ממני (תהלים ל"ט י"ד) הָרַח אלד̇י יג̇י אמר מן הָרַח (l. יָרַח) מנחה (שמואל א' כ"ו י"ט) הָרַע אלד̇י יג̇י אמר מן ולא אָרַע לכם (ירמיה כ"ה ו').

Ainsi Aboulfaradj considère ידעון comme un imparfait à cause du *noun* final, quoique le sens s'y oppose, puisque אבותיך indique nécessairement un parfait. Il traduit semblablement ce verset dans le שרח אלאלפאט̇, ainsi qu'on l'a vu précédemment. Les remarques suivantes sur l'impératif et sur le rapprochement avec השע, et d'autres verbes, dont aucun n'est un verbe פ"י, montrent qu'Aboulfaradj n'avait pas encore une idée exacte des verbes faibles ; c'est d'ailleurs l'observation que fait Moïse b. Ezra.

2. — Sur XII, 21 (ms. f° 28 *b*) : קאל פה̇ נ̇ע̇ לפט̇ צווי יפיד אלאמר

1. Cf. aussi le fragment, édité dans mon étude, p. 16, et mentionné plus haut, sur רגע הים, ou la connaissance exacte de l'arabe ressort encore mieux.

2. P. 34-38.

3. Sur ce manuscrit v. les renseignements détaillés de Margoliouth, *Catalogue*, I, p. 267-268, et mon *Karaite literary opponents*, n° 38 (=*J. Q. R.*, XX, 216).

4. C'est encore à la bonté du Rév. Margoliouth que j'en dois la copie. J'ai ajouté les points diacritiques et les références bibliques.

לא אלאטלאק וקיל אן הדא ראגע אלי כיפיה אלדבח. Dans ce verset, Aboulfaradj interprète צויתיך, non comme une permission, mais comme un ordre : quand on est éloigné de l'endroit élu, on *doit* manger de la viande en dehors de cet endroit. L'autre explication, qui n'appartient donc plus à Aboulfaradj, rapporte צויתיך aux prescriptions sur l'abatage, comme le font les rabbanites [1].

3. — Sur XXIII, 12 (ms. f° 74 *b*) : קאל פה נע אלאולי כון אלחמים ואלגסל בקרב אלגרוב לאן אלפרץ עלי כל מדהב קד אדי חיניד ואלאכד באלערוה אלותקא אסלם.

Ce passage est cité aussi par Samuel al-Magribi dans son *Mourschid* [2].

4. — Sur XXIV, 6 (ms. f° 88 *a*) : וקאל פה נע רחים ורכב חקיקתהמא (l. טחאנה) ומרכב ואלקריב אגה אכנא יעני אכד הדה אלמרה אלגדידה לא יגוז אן ימתנע ען אלכון מעהא כדרך כל הארץ (בראשית ל"א ר"ט).

Aboulfaradj explique le verset littéralement. L'interprétation allégorique qu'on lui oppose et d'après laquelle ce verset se rattacherait au précédent et se rapporterait à l'interdiction d'éviter les rapports conjugaux avec la femme récemment épousée, est déjà désignée par Ibn Ezra, *ad loc.*, comme étant celle des Caraïtes (המכחישים).

5. — Sur XXV, 11 (ms. f° 95 *a*) : קאל פה נע קו' במבושיו יעני אחלילה משתקי מן לפט בושת ויקאל עד (ען ?) דלך פי אלערבי חיא ואנמא אסרגה בהדא אללפט דון אן יקול ערותו או בשרו ואשבאה דלך לינכה במעני אשתקאק הדא אלאסם והו אלכזי ואלחיא יעני כאן חקה אן תסתחי מן הדא אלאמר ולא תפעלה.

Ici aussi, il y a lieu de remarquer le rapprochement de l'arabe et la réduction des deux mots à une notion causale primitive [3].

6. — Sur XXVI, 3 (ms. f° 96 *a*) : קאל פה נע תלאוה הדה אלאקאויל לא ילזם אלא פי אלסנה אלאולי... [4] בעדהא ילזם אלמגי באלבכור פקט מן דון דלך כקו' ראשית בכורי אדמתך וגו' (שמות כ"ג ר"ט).

C'est-à-dire la récitation de ces paroles n'était obligatoire que la première année après l'arrivée en Palestine, car ensuite il suffisait, d'après Ex., XXIII, 19, d'apporter les prémices, sans rien dire à cette occasion ; opinion que je n'ai pas retrouvée chez les auteurs caraïtes.

7. — Sur XXX, 5 (ms. f° 113 b) : קאל פה נע קו' וירשתה הו

1. V. surtout Aron b. Joseph, *Mibhar*, *ad loc.* (fol. 10 *b*).
2. V. mon étude, p. 37.
3. Cf. *Ousoûl*, *s. v.* בוש
4. Lacune dans le ms. : il faut sans doute ajouter לאן פי

אלדהם אלבלאד מן ישמעאל ואדום כמא אלדוהא... [1] מן שבעה גוים.

Ainsi ירשו אבותיך se rapporte à la conquête sous Josué et וירשתה à la conquête future.

8. — Sur XXXII, 36 (ms. f° 128 *a*) : וקאל פה נע אזלת יד אסם דאהב מולת מתל ערמת חכמת ומן גיר אצאפה יכון אזלה ערמה חכמה ולאגל כון אלכלמה אלתי בעד אזלת צגירה לם יגי כפיבא מתל חכמת שלמה מלכים א׳ ה׳ ו׳).

D'après l'opinion commune, אזלה est une forme de parfait où le *taw* remplace le *hè* ; v. p. ex. *Louma'*, 363, l. 10.

9. — Sur XXXII, 30 (ms. f° 134 *b*) : וקולה והאסף אל עמך קאל פה נע מענאה אגתמאע רוחה מע אסלאפה אלצאלחין וכלך כל מא יקאל פיה הדא אללפט. ולירסת אלחיאה אלרוח לאן אלחיאה ערץ לא עלה אגתמאע פאמא אלרוח פהי מן גנס אלהוא פלא יצח אגתמאעהא מע גירהא פלדלך ממא אסתעמלתה אלגה ואלגרץ בה חצולה מן קבל אלאמואת אלדי הם עם לה כמא אן אלחי אלאחיא קום לה.

A partir de ולירסת le développement ne paraît plus appartenir à Aboulfaradj, mais contient au contraire une polémique contre son explication.

Toutes ces citations ne se trouvent pas, comme je l'ai déjà fait observer plus haut, dans le שרח אלאלפאט et font partie par conséquent du Commentaire. Mais il est difficile de déterminer ce qui y est propre à Aboulfaradj et ce qui appartient à Joseph b. Noah. Il serait désirable en tout cas que nous fussions renseignés sur l'épitomé qui est à Saint-Pétersbourg

Quoi qu'il en soit, les spécimens des ouvrages du « grammairien de Jérusalem » que je viens de publier ici pour la première fois suffisent à prouver de nouveau qu'Aboulfaradj Haroûn doit être compté parmi les écrivains les plus remarquables des anciens Caraïtes. Une édition complète de ses écrits qui se sont conservés serait donc en état de répandre bien des lumières sur la littérature de cette secte.

SAMUEL POZNANSKI.

1. Lacune dans le ms. : il faut probablement intercaler אלאבא.

LES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI

DANS LA BIBLE

(SUITE ET FIN [1])

HAGIOGRAPHES (SUITE)

XXXVII, 1, אל תתחר. Ne rivalise pas :

M T U X L *A X e c b* אאטיר *Aatir* [2].

XXXVIII, 4, מתם. Sain, entier :

A אַנְטְרִן *Anterin* — *b* (? ץ) אינטירין — M אינטרין — U אינטריש — T אנטרינא — *d* (? ץ ou ין) אנטריין — *c* אנטיריץ — *X* אנטרץ.

— 7, נעויתי. J'ai été saisi de trouble :

M *e d X* U אישטורדישון *Estordison* — *A* אשְׁטוֹרְדִישׁוֹן — *W* אשטורדשון — T אישטורדיזון — L אשטורדישיון — *e b* אישדורדישון [3].

XXXIX, 6. וחלדי. Ma vieillesse, littéral. : ma rouille :

A רוֹדִ֫ייל *Rodijjl* — *e* רידולייא — *d* U רדולייא — *X* רויילאיה — T רויילא — M רוריילא [4].

XL, 3, מטיט היון. D'une mer de fange :

A פַּ֫נְיִיוֹשׁ *Fanjjos* — *X* T פנייש — X פאוייש — *d* בנוייש.

1. Voir *Revue*, t. LIII, p. 161 ; t. LIV, p. 1, 205 et t. LV, p. 72.
2. Cf. LIV, 222.
3. Cf. LIII, 167, 178 ; LIV, 8, 224 ; LV, 76.
4. Cf. LIII, 189 ; LV, 82.

XL, 16, על עקב. En ces traces :

A אִינְשֵׁישטְרַצְשׁ *Énséstraçes* — M טרציש, אנשישטריציש — T טרצא, אינשישטרצישא — *e* U טרציש — X טראציש — *e* טראצש — *X* טריצש [1].

XLIX, 2, חלד. Monde, d'un mot qui signifie *rouille*, parce qu'il change et vieillit :

A רוֹדִילָא *Rodile* — *c d* רדויילא — *b* U רדולייא — X רדוילידא — *X* ראוליאיה — *e* רולייא — MT רויילא [2].

L, 2, מכלל יפי. Parure de beauté :

e d פרימנט *Prémnt* — *c b* פרמינט — *A* U T L פרמנט [3].

— 11, וזיו שדי. Le mouvement dans les champs :

A אֵישְׁמוּבְמַנְט *Ésmoubemant* — M T U אשמובמנט — *c d e* אישמובינט — *X* אשמובמינט — *b* אישמובימינט — W אשמוביר [4].

LII, 7, ושרשך. Il te déracinera :

A אִישְׁרַיְנֵיץ *Ésrajnéç* — M T אישרציניר — T אשרצינר — *e* אשרציניר — *d* אשרצייר — *X* דרציניר [5].

LVI, 2, שאפני. Aspirent à me dévorer :

M W גולושייר *Golosjjr* — T אגולזשיר — U X גולוטיר — *A* גולושיר — *d* גולוישיר [6].

— 7, עקבי. Mes traces :

A טְרַצְשׁ *Traçes* — *d* טרצש — T טראצש — X טראציש — M טריאיציש [7].

LVIII, 7, מלתעות. Dents mâchelières :

A מַיְיְשְׁלֵירְשׁ *Majjselérs* — *e* מיישלירש — M מיישליירש — T מישלירש — *c* U מיישיכיש — X מיישליש — W מַיְישְׁרֵילְשׁ — *b* משילדי — *d* מאויישיל [8].

1. Cf. LIII, 174, etc.
2. Voir LV, 82.
3. Cf. LIV, 232.
4. Lire : ésmuvemant ; W donne le verbe esmuvér. Cf. LIV, 217.
5. Lire : *A* esraijéz, de *ex* + *radicatus* : *d* esraciér ; M T I esraçinér ; X deraçinéir.
6. Lire . goloséir. de * *gulosare*, formé sur *gulosus*. Cf. LV, 75.
7. Substantif verbal de tracer, de * *tractiare*.
8. Lire : mayselérs, de *maxillaris*. Dent était généralement du masculin en ancien français.

LVIII, 9, שבלול. Limace :

M לִימַצְא *Limaçe* — *A* W לִימַץ — U *X* לימצא — L *c* לִימְץ — *e b* לומץ — T לימצון - *d* לימאיץ[1].

Ibid., נפל אשת. Taupe :

A טַלְפְּא *Talpe* — W טַלְפַּא — T U X L *e X c b d* טלפא — M טלפשא[2].

LXVIII, 14, כנפי. Plumes :

A פְּלוּמְש *Ploumes* — T X פלומיש — *X c b* U פלומש — M פלומייש *d* פלמייש — *e* פולמייש[3].

LXIX, 3, ושבלת. Courant, fil de l'eau :

A T פִּיל *Fil* — *d e* X M U L פיל — *g* פול — X פלגס.

LXX, 4, על עקב. Sur leurs pas :

A אַנְשֵׁישטְרַצְש *Anséstraces* — T אינשישטרצש — *d* אינשישטריצש — U אינשישטרציש — M אנאיששטרצייש — *g* אנאישישטרציש[4].

LXXV, 9, ויין חמר. Un vin fort :

A וִינוֹש *Vinos* — *X c d* W M ווינוש — T U X וינוש — *b e* L ויינוש[5].

LXXVII, 4, ותתעטף. (Mon âme) se pâme :

A e X c b T W U L פשמיר *Psmer* — *g* M *d* פשמייר — X בשמיר[6].

— 20, ועקבותיך. Tes traces :

A טְרַצְש *Traçes* — *e* W טראציש — *b e* U M X טרציש — M טרצשא — *d* טרייצאייש[4].

LXXIX, 5, קנאתך. La flamme de ta colère :

A אַנְפְּרַנְמַנט *Anpranemant* — *c* אינפרינימינט — *d* איינפריינמנט — T אנפרינמנט — U אינפרימנט — M Γ אינפרינמט — *b* אנפרינמניט — φ אינפרינמנט[7].

1. Cf. LIII, 189.
2. Cf. *ib.*, et LIV, 29.
3. Lire : plumes.
4. Cf. p. précédente, n. 7.
5. Cf. LIV, 9, 5.
6. Cf. LIV, 214, 233 ; LV, 75, 76.
7. Cf. LIII, 179 ; LIV, 3, 5, 6, 9, 216.

LXXIX, 11, בני תמותה. Les fils de la moribonde :

A אינמורינידא *Énmorineda* — *c* אינמורינידי — *b* אֵינמוֹרִינֵידִי — T אונמוריניד — W אינמורינדי — U אימוריר — *X* מוריאוזא — *d* אינמונדי — φ אינמודיניירא — Γ אינמורייניד[1].

LXXXIII, 14, כגלגל. Comme des ronces appelées :

A M T קֹרדנוש *Kŏrdons* — *g* W X U L *e d c b* קרדונש[2].

— 16, ובסופתך. Dans ton tourbillon

T U L *g* טורביילון *Torbjjlon* — M *e* טורבילון — *A b* טורבליון — *X* טרובליאון — *d* טורבייולון — W טרובלון — *c* טרובלוין[3].

LXXXIX, 18, וברצונך. Et dans ta bonne volonté :

M T W *c d* אפיימנט *Apjjmnt* — *b* אפיימנטי — L *e* אפיינט — *g* אפיימניט — *A* אַפַּייאְמַנט[4].

XCI, 12, פן תגף. De peur que ne s'achoppe (ton pied) :

A e X c b T W אצופיר *Açopér* — X *d* אצופייר — M אשופייר — U אטופיר[5].

CI, 3, סטים. Des actions qui détournent (du bon chemin) :

M *g* דישטוליר *Destoler* — T W דישטוליישיש — *e* דישוטיילש — *d* דיישטילייטשא[6].

CII, 21, בני תמותה. Les enfants de la moribonde :

A אינמורינידא *Énmorineda* — *b* אישמורינידא — *d* אינמורייניא[1].

CIV, 18, מחסה. Abri :

A d M אבריאמנט *Abriamnt* — *b* W אבריימנט — T אברימנטא[7].

— 25, ורחב ידים. Large d'étendue :

A לַרְיִיש *Larjjes* — M לארייש — T *e b* לרייש — *g* U *c* לרגיש — *d* לארגש — W לדויש[8].

1. Composé de en et de morinéde, p. passé de : moriner ; cf. Godefroy, à ce mot.
2. Cf. LIII, 180 ; LIV, 22, 34, 219.
3. Lire : torbilion (li = *l* mouillée).
4. Cf. LIII, 191, 5; 192; LIV, 216; LV, 82.
5. Cf. LIV, 222.
6. De * *dis* + *tollare*. Cf. LIII, 172 ; LV, 77.
7. Cf. LIV, 21, 7.
8. Lire : larjes. W offre un exemple intéressant de la corruption d'un loaz : le ר y a été pris pour un ד, le ג pour וי.

CV, 3, התהללו. Enorgueillissez-vous :

T פורוונטיץ ווש *Porvvnteç vvs* — W פירוונטיש ווש — X פורוונטיץ — *d* פורוונטץ ווש — U *b* אוונטיץ [1].

CIX, 8, פקדתו. Sa charge, dignité :

A פְּרֻבּוֹשְׁטִיאה *Prevostieh* — *e* פרוושטיאה — T W L X פרובושטיאה — *d* פרובשטיאה — *b* פרוטישטיאה — M פרובישטיאה [2].

— 11, ינקש. (Que l'usurier) se heurte :

A שֵׁיט אַצוֹפֵיץ *Sét açopéç* — W שיט אצופיץ — *b* שייט אצופיץ [3].

CXVI, 11, כזב. Sujet à manquer :

A X W פיילנצא *Pjjlnça* — T פליינץ — M פיילונצא — *b* פיילצני — *d* פליינא [4].

CXIX, 5, אחלי. Ah ! si... Expression marquant un souhait :

A שׁוֹהַיְיטְ *Sohajjt* — *g* M T U X *b* שוהייט — *d* שוהייטייר [5].

— 33, עקב. Trace :

A טְרַצְשׁ *Traçes* — *c d* M טריצש — L *g* T טראציש — U W טרצש — *X* טרייצש — *b* טרציש [6].

— 120, סמר. Se hérisse :

A הְרִיצֵיר *Heriçér* — T הריציר — M *d* הריצייר — X *b c* הירציר — *g X* הירצייר [7].

— 122, ערב. Garantis :

A גַרַנְטִיר *Garantir* — *X* גרנטיר — *b* גרנטיש — *g* U גרינטיש — M גרנטייש — T גרנטישא — *c* גרנטיאה — *d* גרנטייר.

CXXVII, 5, אשפתו. Son carquois :

A קוּיְבֵּרְא *Kouivre* — *d* U קוייברא — T קוייברץ — *X* קייברא — *b* קייברי — W קובריילא — M קוביירא — X קובייא [8].

1. Lire : porvantéç vus.
2. Lire : ξprovostie, avec *e* T W L X.
3. Cf. p. précédente, n. 5.
4. Lire : faliançe, dérivé de faillir. Cf. LIII, 178 ; LIV, 215, 223.
5. Cf. LIV, 26, 7.
6. Cf. p. 71, 7.
7. Cf. LIV, 227.
8. Cf. LIV, 206, 1. Lire : cuivre.

CXXIX, 7, וחצנו. Son aisselle :

A איישילא *Ajjséla* — *b* איישולא — *c d* W איישלא — *X* איישילש — *e* איישל — X איישלי [1].

CXXXV, 7, ברקים. Éclairs :

A אֵישְׁלוֹיִידְשְׁ *Éslojjdes* — *d* אישלוייטרא — X אשלויירש — U אשלויישרש — W אישלודיש — M אשליישרא — ω לודש — Γ אישלויידא [2].

CXXXIX, 5, כפכה. Ta main :

A דֵישְׁטְרַיְיטְ *Déstrajjt* — *X* דישטרוייש — T דישטריינט — L טִישְׁטְרַיְיט — *b* W U דישטריש — *g* רישטריט — *c* רישטיד — *e* M רידוייך — *d* רידוייך רישטרייש [3].

CXL, 4, עכשוב. Araignée :

A אִירַיְינְא *Irajjne* — *X* T איריינא — L U אריינא — *b c* אוריינא — *d* אייריינא — W M אירנייא [4].

CXLIV, 13, מזוינו. Nos approvisionnements :

T *c* גובירנייל *Gobernjjl* — W גובירניל — *d* גוברנייל — *X* גובדנלייא — *b* גוברניילו — *A* גוברנליי [5].

CXLV, 16, רצון. Bienveillance :

M T W L *A b d* אפיימנט *Apjjmnt* — *X c* אפייאמנט — *e* אנטייר — *g* אפיימניט [6].

CXLVII, 16, כפור. Gelée :

g M L *A X d b c* גליד *Gled* — T גֿליד — *e* ידילא [7].

CXLVIII, 8, וברד. Glace :

A גְלַצְא *Glaçe* — *X b c* T W U גלצא — *g* גלצו — M גלזא.

1. Lire : aiséle; cf. LIV, 213, 228.
2. Lire avec U (où il faut changer ר en ד) esloisdes, composé sur * *lŭcere* (cf. *lŭcerna*). Cf. Godefroy *esloide*.
3. Lire : déstrayt, de * *de* + *strinctum*, forme dialectale de déstréynt donné par T ; cf. mod. étreinte.
4. Lire : irañe. Cf. LIV, 215.
5. Lire : governail, de *gubernaculum*.
6. Cf. LIII, 191, 5, etc.
7. Lire : geléd, avec T ; e donne jeléde. Cf. LIII, 179.

CXLVIII, 8, וקיטור. Brouillard :

A X b c T W ברואינא *Broina* — *g* U פרואינא — L ברואינט — M ברואיינא — *e* ברולא[1].

PROVERBES

I, 27, כסופה. Comme un tourbillon :

A טֻוֹרְבַיְיל *Torbajjl* — L טורבייל — T טורביילון — M טורביילויין — *d* אישטרובייל — *g b c* דמולין — ω טובוייל — Θ טורבילון — Λ טורביל[2].

— 32, משובת פתים. L'égarement (des sots) :

A אַנְוַוִיְישדֿוּרְא *Anvvajjsdoure* — T אנוייזדורא — *b c* אנושדורא — *d* איינוויישואורא — U אינושדורא — K אינושרורא — L אניישרודא — *X* אשטדורא — Γ אֵינְוַוִיְיזֻרְא[3].

III, 23, לא תגוף. (Ton pied) ne se heurtera pas :

A אַצוֹפֵיר *Açopér* — *c* T W U אצופיר — M *X d* אצופייר[4].

VI, 10, חבק ידים. Croiser les bras :

A X d M T W פלייר *Pljjr* — K U *g* פלגר — *b* פיגר — *c* פליגר — K פלייאה[5].

— 13, מולל. Frottant :

A פְּרַיְיאֵיר *Frajjér* — *d* M T W K Λ פרייר — Θ פרוייר — ω פרייאיר[6].

— 25, ואל תקחך בעפעפיה. Qu'elle ne te prenne pas par ses paupières :

A לוּיְשֵׁישט *Loujjsést* — T L *X* Γ לויישיטש — *d* לויישייטש — M לויישיטייש — Λ לוייזיטיש[7].

1. Lire : bruine ; *e* donne brole, qui remonte peut-être à l'allemand brodeln. Cf. LIV, 234.

2. T M Θ donnent torbeilon (*l* mouillée) ; *A* torbail (*l* mouillée) : L ω torbail ou torbéil. L'étymologie du second mot remonte donc à *turbare*, auquel s'est ajouté le suffixe *aculum* (* *turbaculum*). Je ne vois pas de raison nécessaire pour séparer, au point de vue de leur origine, tourbeil et tourbillon (anciennement tourbeillon) : cf. *Dict. Général*, art. tourbillon.

3. Lire : anvaysedure, de * *in* + *vitiatura*. (*vitium*).

4. Cf. LIV, 222.

5. Lire pléiér. K U *g b c* donnent des formes provençales ou espagnoles, plégar.

6. Lire frayér, de *fricare*, conservé en fr. mod.

7. Lire : luyzétes, avec Λ. Tous les autres mss. donnent luisétes (*A* intervertir שט).

VII, 17, נפתי. Parfumée de naphte :

A וַנְטֶלִיר *Vvantelér* — U וַנְטוֹלִיאַי — T וינטלי — M וונטילי — ω וונטליי — Θ וונטלייא — Λ ונטליי — Γ וינטליי [1].

VIII, 27, חוג. Cercle, littéral. : compas :

A קוֹנְפַּס *Konpas* — *X* קונפאצ — K *b c d* M U L קונפש — T קומפש — W קופש [2].

Ibid., Ici, chose qui embrasse :

A אַפִּקַל *Afikal* — *d* M T L Δ Θ אפיקייל — Γ אפיקייל — *X* אישקופלייר — Λ קלופיקייר [3].

XI, 18, שכר. Écluse :

A אַשְׁקְלוּשָׁא *Asklouse* — *X* W K אשקלושא — T אישקלושא — M אישקולשא — *d* איישקלוזא — Γ אישקלושא [4].

— 25, ברכה. Toute âme bénie : ce verbe indique toujours l'abondance :

A פּוֹיִישׁוֹן *Fojjson* — *X c d g* M T W L פויישון — K פיישון — U פרישנט [5].

— 27, רצון. Bienveillance :

A אַפַּיַּאמַנְט *Apajjamant* — *X* אפייאמנט — W U K M *d* אפיימנט — *g b c* אפגמיינט [6].

XII, 8, ונעוה לב. L'homme au cœur agité :

A אֶשְׁקְרוֹלִיר *Éskrolér* — *X* M W אישקרולייר — T אישקרולי — L אישקלוריר — ω Γ אשקרוליר — Λ אשקרולירא [7].

— 26, יתר. Plus large :

A לַרְיִיש *Larjjes* — T לַרְיֵשׁ — M W U L *X b c d e g* לרייש — K לירש — Λ לארגש.

1. Lire : véuteléd, en comparant les divers leazim.
2. Cf. LIV, 211, 212.
3. *A* afichal. Les autres donnent la même forme avec *l* mouillée ; *X* escoplér : Λ clofichiér.
4. Lire : éskluze, avec *d*. Cf. LIV, 205.
5. Cf. *Dict. Gén.*, foison. Cf. LIV,
6. Cf. plus haut, p. 73, 4.
7. L a confondu avec le mot esclorjer. Cf. A. Thomas, *Nouveaux Essais de Philologie française*, p. 252.

XIV, 9, אשם. Amende :

A אַמֵּינְדָּא *Aménde* — *g* U *b c* K אמינדא — M אמידנצי — T אמדנצא — L אמינדינצי — *d* אמדמנט [1].

XIV, 9, רצון. Bienveillance :

A אפייאמנט *Apjjamnt* — *d* L W אפיימנט — T אפיימנטא — M אישפיימינט — *X* איפיימינט [2].

— 30, קנאה. Jalousie :

A טַאִינָא *Taine* — *b c* A אטאינא — Θ T טאינא — M טאיינא — *X* אישטאינא — K ...אינ [3].

XV, 13, רוח. Esprit :

A טַלַנְט *Talant* — *X* טלאנט — M T U W *b c d* טלנט — *g* טלינט [4].

XVI, 11, משפט. Justice :

A יוּשְׁטִיזָא *Joustize* — *X* יוטיזא — *d* T L יושטיצא — *b c* יושטיציאה — *g* U יושטיזיאה — M יושטישא — W אשטישא [5].

— 24, צוף דבש. Rayon de miel :

A בְּרִישְׁקָא *Bréske* — *c* M T ω ברישקא — W בריקשא — d בריישק — Θ ברייקא — A ברייקא [6].

XVIII, 4, איש. Homme de qualité :

A *X A* בֵּיר *Bér* — T W L U *b c* ביר — *d* M בייר [7].

— 28, משפט. Justice :

A יוּשְׁטִיזָא *Jostiza* — *X* יוטיזא — *b* U יושטיזיאה — *c* L יושטיציאה — *d* T יושטיצא — M יאשטישא [8].

XXIII, 27, צרה. Étroite :

A אִישְׁטַרַיְיטָא *Éstrajjte* — W אשטרייטא — L אשטריינטא — T אשטריינט — M אישטרונקא — Θ אטרייט — ω אישרייט [9].

1. Cf. LIV, 214.
2. Cf. p. précédente, n. 6.
3. Lire : taïne, ou ataïne.
4. Cf. LIV, 15, 30, 219, 227; LV, 81.
5. Cf. LIV, 234, 4; LV, 79, 80.
6. Lire : brésche.
7. Du latin *baro*.
8. Cf. LIV, 234, 4.
9. De *stricta*.

XXIII, 29, פצעים. Blessures :

A נפרדוש *Nprdos* — M L Λ נברדורש — T Θ נברורא — M נכאורא [1].

— 32, יפרש. Il pique :

b c T U פוניינט *Ponjjnt* — W פויננט — *X* פויינט — *g* פוויניניט [2].

Avec l'aiguillon :

A אַגוּלוֹן *Agoulon* — *X* אגולון — L אגלואון — *c d* W *g* אגויילון — T אגוליון — M אגולייליוין [3].

XXIII, 34, חבל. Mât :

A X מַשְׁט *Mast* — T L משט — *d* משטא — ω Θ M מאשט [4].

XXIV, 36, חרלים. Épines :

A פְּרֶגוֹן *Fregon* — *X* M T W L פרישגון — *d* פרישיגון [5].

XXV, 20, נתר. Sorte de craie :

A קרוֹיְדָא *Krojjde* — *b c* T קרידא — *X* W קריידא — *d* גליירדא — M קרישא — dans W קייראה corrige en קריידא [6].

XXVI, 2, כדרור. Hirondelle :

A אַרוֹנְדַיְּלָא *Arondajjle* — *X* Δ M T W ארונדילא — *d* ארונדיילא — *b c* ארונדן — U ארונדץ — L ארדילא — *g* אורונדול [7].

— 8, במרגמה. Fronde :

M Δ פרונדילא *Pronélda* — *c* פונדילא — T פרונדיילא — *d* פונדיילא — *b* פונדיוולא — *A* פרונדליא — ω W פרונדילא — *g* פונדלימלא — *X* פרליירא — Θ פרונדיילא [8].

— 18, זקים. Fronde :

A Δ פרונדילש *Prondils* — *d* פרונדלש — *X* פרודילאש — M פרונדלוש — *g* פונדוולש — *b* פונדוולוש — *c* פוטוולש — U פוונטוולש — L פלונדיש [8].

1. Cf. LIII, 168, 180.
2. Lire : point, de *pungit* ; cf. LIII, 192.
3. Cf. LV, 74. 2.
4. Cf. LIV,
5. Lire : frésgon, petit houx. Cf. Godefroy, fregon.
6. Lire : crayde, avec le ω du mot *creta*. C'est la forme la plus ancienne qu'on ait retrouvée du mot craie.
7. Cf. LIV, 221. Cf. l'anglais archaïque : arundell et le français, également archaïque : aronde (queue d'aronde).
8. Lire fondél. La forme frondél donnée par M Δ frondés dans *A* Δ *d* X M est plus récente. Du latin *fundalem*.

XXVI, 24, ינכר. (L'ennemi) se cache :

A דֵישְׁקְנוֹיְיִשְׁטְרָא *Déskenojjstre* — *d* M דישקנויישטרא — T דישקנויישנט — W דישקוניישט — L Le texte porte דשהנושש דישקונויישטא (Le 1er mot est-il un לע"ז) — *g* דישקונויישר — *X* דישקנויישונאש — U *b* דשקונשר — *c* דשקוטשר.

XXVII, 6, ונעתרות. Fréquents, d'une racine signifiant grandeur, orgueil :

A אינקריישַׁנט *Inkrjjsant* — M אינקריישבליש — T אינקריישבלש — L אנקרייבלש — *X* אנקרייבלא — *d* אנקשנלץ — W איצקרייש — *ω* אינקריישבלץ[1].

— 22, במכתש. Dans le mortier :

A b c d X g M מורטייר *Mortjjr* — U T W מורטיר — L מורטירו.

Ibid., בעלי. Dans le pilon :

A b c d X M T W L פילון *Pilon*.

XXVIII, 5, משפט. Justice :

X d L יושטיצא *Jostiça* — *b c* יושטיזיאה — M T יושטישא — W אשטישא[2].

— 17, יקרוה. (Les corbeaux) le transperceront :

A פּוּרְיֵיר *Fourjjér* — Γ *X* M T L פורייר[3].

XXX, 28, שממית. L'araignée :

A T אירייניא *Irjjna* — *b* U אוריינא — *g c X* W ארנייא — M אירייניא — L אריינאה[4].

— 33, מיץ. Pression :

A פְּרֵימְדּוּרָא *Prémdoure* — U *c* פרימדורא — *b* פרימידורא — M T פרינשורא — L פרשדורא — *X* פריינדויישרא — Γ Δ פרינשורא[5].

XXXI, 19, בכישור. Quenouille :

M וורטויילא *Vvrtojjla* — *A* וורטייל — *b* וורטיילוי — *g* וורטילייו — W ווירטולא — L טוייל — T Δ וירטיל — U וורטיילו[6].

1. Lire : énkréysant.
2. Cf. LIV, 234, 4.
3. Lire : foréiér ; cf. LIV, 5, 2.
4. Cf. LIV, 215.
5. Lire : présedure, avec L.
6. Cf. LIV, 15, 6.

XXXI, 19, פלך. Fuseau :

A M פושייל *Posjjl* — *b* U פוזיל — *g* פושיל — T פוייזיל — W פוייל — L פודיל [1].

JOB

I, 5, ובר כו. Et ils ont béni (euphémisme pour blasphémer) :

A בניישטרא *Bnjjstra* — Ξ בלשטניירט [2].

— 8, תם. Intègre :

A אַנְטִיֵרְש *Antiérs* — *b d* אינטרינש — ג אינטרייש — 8 אנטריש [3].

— 14, על ידיהם. A leurs côtés :

d אמוניישטנמנט *Amonistnmnt* — *A* אמטונמנט — M אמונמונט — ג אמנמנמינט — Γ אמובמנט [4].

— 17, ואמלטה. Je m'échappai :

A אֶישְׁקַמוּצֵיר *Eškamouçér* — *d* אשקומצייר — T Ξ אשקמוציר — M אשמוצייר — ג אשמוציר [5].

II, 3, ותסיתני. Tu m'excites :

A אַשְׁמֵיטְרָא *Asmétre* — *b* אמיטרש — M אמטרש — *g* אמטריש — ג ...אמטרי' [6].

— 9, להתגרד. Pour se gratter ; la racine גרד signifie :

M T *b d g* גרטיר *Grter* — Ξ גרטייר [7].

Ibid., Mais גרר signifie : tracer :

A טְרַאִינֵיר *Trainér* — *g b* M טראציר — T טריציר — Ξ טריאצייר [8].

1. Lire : fuzél, avec *b* U.
2. Lire : benistre[nt], de *benedixerunt*. Ξ blastanjért.
3. Cf. *Gl. de Gersch. de Metz*, 33. *b d* autarius, 8 anteris, de * *integrinus*. Cf. plus haut.
4. Ce loaz est assez difficile à reconstruire. En le comparant à celui qui est donné pour le même mot par le *Gl. héb. fr.* (149, 17 lor los, leurs places), je pense que nous avons affaire ici à un mantenément formé sur *manum*, correspondant à la racine יד de ידיהם.
5. Cf. LIV, 20, 2.
6. Cf. LIV, 6, 4. Il faut corriger cette note en ce qui concerne amètre. Nous avons simplement affaire à *ex* + *mittere*.
7. Lire : grater.
8. Lire : traçiér.

II, 11, לנוד. Pour le plaindre :

A קוֹנְפְּלַיְיֻנְדְּרָא *Konplajjndre* — T *d* קונפליינדרא — *b* קונפלנייר — M קונפליינט [1].

III, 9, בעפעפי שחר. Les lueurs du matin :

A אֵישְׁפְּלֶנְדוּרש *Esplendours* — *d* אשפלנדש — M Δ אשפלנדורש [2].

— 24, ויתכו. (Mes plaintes) s'épandent :

A פֿוֹיְישׁוֹנֵירְנְט *Fojjsonérent* — *d* אייפויישון — M T Δ פויישון — *g* אפויישון — Ξ פויישונירינט.

IV, 15, תסמר. Se hérisse :

A הֶרִיצֵיר *Heriçér* — *d* M T הריצייר — *g* אריציר — ω Δ הריציר [3].

V, 23, וחית השדה. La bête des champs :

d גרושא *Grosa* — T גרובא — *g* גרלש — Γ לוּא גֵירוֹץ — 8 גרלש [4].

VI, 4, חמתם. (Les flèches) dont le venin, etc., flèches empoisonnées, qu'on nomme :

d אנטויישייר *Antojjsjjr* — *g* אינטושייר — T אנטושייר — Γ אנטושקיר [5].

— 15, ?

A פְּרוֹנְצֵיר *Fronçér* — M *g* פרונציר — T Δ פרונצייר — *d* פרוצייר.

— 17, יזרבו. Se rétrécissent :

A רַטרייט *Ratrjjt* — *d* רטייר — M רטרייט — T רטרייר — Δ רטריינט — Γ רטיר [6].

VII, 19, לא תשעה. N'auras-tu pas soin :

A רְקְרַיירָא *Rekrajjre* — *d* רקויירדא — M רקיירא — T רקיירא — Γ רקדויירא — Δ רקריידיר — Ξ ריקריירא [7].

1. Cf. LIV, 217, 219, 225.
2. Cf. LIV, 222, 2.
3. Cf. plus haut, p. 74, 7.
4. La plus ancienne forme du mot semble être celle de T, qu'il faut lire garove. C'est le moderne garou (loup-garou) Γ donne une forme du nominatif géroç avec l'article à l'acc. lo.
5. Lire : antoisiér : cf. Godefroy, entoschier.
6. Lire : retrayent, avec Δ. Cf. LIV, 229.
7. Lire : recréidre, de * *recredere*.

VIII, 11, בצה. Terre humide :

A Γ מרישק *Mresk* — *d* T מריישק — *g* M מרטק — ב מרישק [1].

IX, 17, פצעי. Mes blessures :

A נַבְרְדוּרָא *Nabredure* — *g* ב נברדורא — M נברדורש — T נברורא — Ξ נפרורא [2].

— 33, מוכיח. Arbitre :

Edit. d'Amsterdam הרישנייר *Dresnjjr* — T דריניר — Γ דרישניר — 8 דרשטויט [3].

X, 15, וראה. Et vois :

g בדניץ *Bdniç* — Γ בֵּיאוֹנץ — 8 בִּדְנץ [4].

XIII, 12, חמר. Argile :

M T אדוש *Ados* — *g* אדישני — ב אדיש [5].

— 15, אוכיח. J'expliquerai :

A דֵישְׁנְמַנט *Désnemant* — *g* דרשמנט — *d* דריישנמנט, יאיימנט יושטיצא — Γ דרישנמנט — ב דריישנמינט — Ξ דריישנמנט [6].

— 27, בסד. Dans les ceps :

M T *d* ציפא *Çepa*, et en allemand אשתוק *Asthoḳ* — *A* צַפָּא — Γ צֵיפָא, אֶשְׁטוֹק — ב ציף, אשתוק.

Ibid., תתחקה. Tu traces des marques :

M אפיקש *Apiks* — *g* אפיקייט — *A* אַפִּיקוּץ — Γ אָפִּיקַש — ב אפיקיש — 8 אפיקיי(?)ט.

Ibid., En cercle :

A אַפִּיקַל *Afikal* — *d* אפיקיול — M אפיקיילא — T אפיקלי — *g* אפוקיילי — Γ אפיקייל — ב אפיקיילי — 8 אפוקיילי [7].

1. Lire : marésk ; cf. LIV, 13, 8.
2. Cf. plus haut, p. 79.
3. Lire : derésniér.
4. Lire : donç, c'est-à-dire vois donc, forme intéressante de donc = dum + s adverbiale.
5. Lire : adose, avec M T, ou adése, avec ב. Ce semble être une forme ancienne et dialectale de ardoise.
6. Lire : derésnemant ; cf. LIII, 184, 6.
7. Dans la première série nous avons le verbe : afiches (*ad* + *fixare*). Dans la deuxième série le subst. afichail.

XV, 8, ו ת ג ר ע. Abonde-t-elle (la sagesse)?

A פוֹיְשׁוֹנֵיר *Pojjsonér* — Ξ M פויישוניר — T פרייזונירא — *g* פנויישנור — Γ פיזונידא[1].

— 27, פ י מ ה. Lime :

8 Γ T *g* לִימָא *Lime*[2].

XVI, 10, פ ע ר ו. Ils ouvrent (la bouche) :

T בריר *Brèr* — *d* אובריר — Γ בדיר[3].

— 16, ח מ ר מ ר ו. (Mon visage) se rétrécit :

M רטריישט *Rtrjjst* — T רטריישירנט — Δ רטריינרנט[4].

XVIII, 5, ש ב י ב. Étincelle :

A אַשְׁטַנְצֵילָא *Astançéle* — *d* איישטנצילא — Γ אשטנצלא — Δ אשטינצליא[5].

— 8, ש ב כ ה. Coiffe, c.-à-d. filet :

d g M T קוייפא[6].

XX, 25, ו ב ר ק. L'éclair :

A פְּלַנְדוּרֶשׁ *Flandours* — *g d* M T Γ Δ פלנדורש[7].

Ibid., ש ל ף. (Épée) fourbie :

A g Γ פּוֹרְבִיר *Forbir*[8].

— 26, ט מ ו ן ל צ פ ו נ י ו. Cachés :

Δ Γ *A* T אשטוייש *Astojjs* — *g* אישטוייש — M אשטוייץ — *d* אושטייש[9].

XXI, 12, ע ו ג ב. Jeu :

A אַשְׁבַּנַיְיאֲמַנְט *Asbanajjemant* — M T אשבניימנט — *d* איישבניימנט — *g* אישבנימינט — Γ אישבניימנט — Ξ אישבנויימנט[10].

1. Lire : foysonér.
2. Cf. LIV, 18, etc.
3. Lire : badér, de * *batare*, avec T (où il faut changer le premier ר en ד) et avec Γ. *d* donne ouvrir, qui montre que bader n'était plus compris dans le scribe de ce ms. La transformation de בדיר ou ובריר est très ingénieuse. Cf. LIV, 19, 4.
4. Lire : retrayst de *retraxit*.
5. Cf. LIV, 291, 1.
6. Lire : coyfe.
7. Cf. LIV, 222, 2.
8. Cf. LIV, 229, 4.
9. Lire : éstuyés. Cf. *Gl. heb. fr.*, 157, 87 et Godefroy, *s. v.*
10. Cf. LIV, 225, 6. Lire ici : asbanayemant.

XXI, 33, ר ג ב י. Mottes (de terre) :

A גְּלֵישְׁטְשׁ *Glèstes* — *d* בליישטש — M T Δ בלישטש — *g* ...בלשטי'[1].

XXII, 14, ו ח ו ג. Cercle, compas :

A M קונפש *Konps* — T *g* קומפש[2].

XXIV, 6, י ל ק ש ו. Ils récoltent :

A אשפירננט *Aspernnt* — *d* אישפרויינטש — T אשפרוייטנט — M אשפרניינט — Γ Δ אשפרוייטנט — 8 אשפרויימנט[3].

XXVI, 10, ח ג. Il a entouré (la surface des eaux) :

M צינר *Çenr* — T *d* צירנייר — Γ צירנד — Δ צרנד[4].

XXX, 3, ש ו א ה. Destruction :

Γ Δ *A* M Ṭ ברואינא *Broina* — *d* ברייונא — 8 בריניאה[5].

— 4, מ ל ו ח. Sorte d'herbe amère croissant sur les arbres des forêts :

8 *g* T מושא *Mosa* — Γ מוֹשְׁא — Ξ נייברא[6].

— 6, נ ח ל י ם. Ce mot a deux sens : 1er : Torrents :

A פְּרַיְיטִיצְשְׁ *Frajjtiçes* — Δ M פרייטיצש — *d* פרייצטצא — T פרישורשא — *g* פרמטינן — Γ פרייטיינש[7].

Ibid., 2e : Vallées :

A וַוֹלֵיאְשׁ *Walées* — *d* ווליירש — Δ Ξ M T וולידש — *g* מלדיש — Γ וַוֹלֵידְשׁ.

XXX, 7, ח ר ו ל. Orties :

A אוֹרְטִיאְשׁ *Orties* — M T Δ אורטיאש — *g* Γ אורטייש[8].

— 17, נ ק ר. (La nuit) perce :

A פֿוּרְיֵיר *Fourejjér* — M *g* פורייר — T פרייר — *d* פורקייר — Γ פֿוֹרְיֵיר — Δ פוריר[9].

1. Le *Gl. h. fr.*, donne glétes, 158, 58.
2. Cf. plus haut, p. 77, 2.
3. *A* M asfrojent (de **ex* + *fructificant*). En *d* asfrojants doit se lire comme dans les mss. autres que *A*, c.-à-d. asfrojemant, de **ex* + *fructificamentum*.
4. Lire : çérnér.
5. Lire : bruine.
6. Lire : mose ; mod. mousse, cf. *Gl. de G. de Metz*, 66.
7. Lire : fraytiçes. Cf. LV, 75, 6.
8. Cf. LIV, 208, 7.
9. Cf. LIV, 5, 2.

XXX, 30, חרה. Mon âme brûle :

A איישרש *Ajjsrs* — *g* 8 איישרדש — *d* אישרדש — M אשרטש — T אאשרש — Γ איישררש — Δ איישרנשטא — Ξ אישרש[1].

XXXI, 8, ישרשו. Seront déracinés :

A דֵישְׁרַצִינֵיר *Désraçinér* — *d* אשרצינייר — M אישרצינר — T אידישארצינר — Γ אדישארצינר — Δ אשרצינר — Ξ אשרצינר.

— 22, משכמה. Épaule :

A אֵישְׁפַלְדוֹן *Éspaldon* — Γ Δ *g* T 8 אשפלדון — M אשפולדון — *d* אשפורלון[2].

Ibid., ?

Ξ *A* M פשטול *Pstol* — *d* רדונדייל — T רונדיל — *g* רדודיל — 8 רדוניל[3].

XXXIV, 37, יספוק. Il élèvera la voix (entre nous) :

8 *g* Δ דבטריש *Dbtres* — T דבטרא — M בטוץ — Ξ דבאטרא[4].

XXXVI, 8, בחבלי. Liens :

A קוֹרְדֶשׁ *Kordes* — 8 M T Γ קורדש — *g* קורדיש — *d* קורדרש.

XXXVII, 4, ישאג קול. Éclairs :

A M אשלויידש *Åslojjds* — T אישלויידש — *g* דשפלנדור — Γ אשלוייירש — Δ אשלושרש — 8 רשפלנדורש[5].

Ibid., יעקבם. Il ne les détruit pas :

A אשמלונייר *Asmlonjjr* — T אישמלונייר — M אשלוניר — *d g* אשטולונייר — Γ אששלוניר — Δ אשלוניר — 8 אשטולנייר[6].

1. Lire : éysars, de **exarsus*, donné par *A* T Ξ. Les mss. *g* 8 *d* Γ donnent eysardis, correspondant à **exarditus*. M lit : ésartes, de **exarditas*. A doit se lire éysardist(e), de *exardiscit*. Cf. LIV, 11.

2. Lire : éspoleron, en changeant ד en ר dans tous les léazim, sauf en *d*, qui donnent esporelon. Métathèse correcte ou faute du scribe, chi lo sa ?

3. En se reportant au *Gloss. héb. fr.*, on voit que ce mot glose l'hébreu מקהת, 162, 79. Lire Ξ *A* M פשטיל péstél. *d*, *g*, 8, lisent redondél, redodél, redonél, différentes formes de **rotundellum*.

4. Lire : débatre, avec T. Ξ.

5. Cf. ci-dessus, p. 75, 2.

6. Changer ש en ט dans *A* Γ, de même מ en ט dans T, et lire : estalonér, forme qui ressort de la comparaison de tous les leazim.

XXXVII, 18. כראי. Comme un miroir :

g d M מירדויר *Mirdojjr* — *A* מִיראוֹיֵיר — T מירואיר — Γ מירואייר [1].

Ibid., מוצק. Fondu :

A טְרֵישְׁיֵיטֵיר *Trésjjitêr* — T *d* טרישייטיר — *g* טרשייטר — M טרישטייץ — Γ טרישייטיד [2].

XXXVIII, 10, ואשבר. Fossés :

A פּוֹשֵׁיץ *Foséç* — T פושיץ — *d* פלשייץ — Γ פּוֹצֵיש [3].

— 29, וכפר. Grêle :

A גְרֵישְׁלָא *Grésle* — *d* גויישלא — Γ גרישלא.

— 30, יתלכדו. (La face de l'abîme) se prend :

A אֵישְׁטַרְלָש *Estarles* — *d* אישטרליש — Γ אשטרלש — 8 אשטנצליש [4].

XXXIX, 18, תמריא. Quand elle prend son élan :

M איטייוורש *Etjjvvrs* — 8 T אשוויירש — Γ אשוויירש — Δ אשוויריש [5].

XL, 17, ישרגו. (Les tendons) sont entrelacés :

A אַנְטְרַלַצֵיר *Antrelaçéjr* — *d g* אנטרלצייר — M T אינטרלציר — Γ אנטרלצייר.

LES CINQ MEGHILLOTH : ESTHER

III, 13, ונשלוח. (Et les livres) seront envoyés :

A אִישְׁטְרֶטְרַמִיש *Éstretramis* — M T אישטרטרמיש — *H* אַיִשְׁטַרַא — C איישרא — *F* איאישטויט טרמיש — *X* אשטרישטרמיש — טָרַמִיש — *A* אשטרמטרי — *N* אישטרמיש — *W* אשטרוש [6]. טראמיש

1. Cf. LIII, 186, LIV, 30.
2. Cf. Godefroy, tresgeter.
3. Cf. LIV, 25, 27, 31, 209, 233.
4. Lire : estre lis, mod. lisse. Cf. glose ci-dessous de Esther, III, 13.
5. Lire : esvoiérs.
6. Lire : éstre tramis.

III, 14, פתשגן. La teneur (de la lettre) :

A דְרַיְישִׁנְמַנט *Derajjsinmant* — *S H* דריישנמנט — C M דרשנמנט — W דרשמנט — T רטריימנט — N רידשנמט — *X* דרישנמיט — C ריטרייואנט [1].

V, 10, ויתאפק. Et il se contint :

A אֵישְׁרְטִינט *Éseretint* — T אישרטינט — *F* N אישטינש — W A אישטניט — M איזטינט — *H* אישטניר — *X* אישריטיט — *S* איישנט [2].

CANTIQUE DES CANTIQUES

I, 8, בעקבי. Sur les traces de :

A טְרַאצְש *Traçes* — *X* טראצאש — C *c* טראציש — *U* טראצש — *F S* W טרצש — N T טרציש — A טראשש — M טרצייש — Y שראיציש [3].

— 9, לססתי. A ma houppe de chevaux :

A קְבַלְקַיאָא *Kevalkée* — *F S* E קבליישא — W קבלקירא — N קבלקיאה — Y קבלריאה — M קביילרש — T ק̆בלילא — *H* קבליישלא — *X* קבליירא [4].

Ibid., דמיתיך. Je t'ai comparée :

A אַדֵּישְׁמַאִי *Adésmai* — C M *X H* אדישמאי — *S* אדשימאי — *U* אשמאיאטי — N אדישמיי — T אשדימאי — Y אָרֵישְׁמַלַיאִי — *C* אשמאי [5].

II, 4, ודגלו. Il lève l'étendard :

A אַטְרַיְיט *Atrajjt* — *H* M N אטרייט — *U c* אטרייש — *X* אטרייטא — E אטינבנט [6].

— 7, תעוררו. Si vous réclamez :

A ק̆לוֹנְיֵיר *K̆alonjjér* — *J X c U* A T U E קלונייר — *S* ק̆לונגייר — *H* קלוייר — N קלוייאר — M קלונייאר [7].

1. Cf. LIII, 184, 6.
2. É se retint.
3. Cf. plus haut, p. 71, 7.
4. Lire : chevalchéde.
5. De *ad* + *æstimavi*. Cf. LIV, 17, 1.
6. De **ad* + *trahere*.
7. Lire : chalonjiér, de **calumniare*.

II, 14, המדרגה. Les échelons :

N אישקלונש *Esklons* — A S F אישקלונש — U c U אישקליש — Y אשקיליש — M אשקלוייש — T אישקלשא — C אייקלון — A אישקלילש — H אישקליירש — X אישקליטא [1].

IV, 2, מתאימות. Entières :

A אַנְטִירש *Antirs* — c X S U אנטירש — Y אנטיריש — A M N T C אינטרינש — U אנטרייש E אינטירינש [2].

— 3, ומדברך. Et ton langage :

A פַּרְלְדִיץ *Parlediç* — S F U H X c T N פרלדיץ — A Y פרלריץ — M פרלידץ — A פרדליץ [3].

Ibid., רקתך. Tes pommettes :

A פּוֹמְיַילְשׁ *Pomajjls* — U H c S F N T M E פומילש — A פומיילש — Y פומיילאש — W פולמש — C טנפלש — X פומייש [4].

V, 2, קוצותי. Mes boucles :

A פְּלוֹצְיִילְשׁ *Floçjjils* — F T W N פלוצילש — S פלוטש — V פלוצאייש — c פלוצלס — E פלוציאש — E פלוציש — M פלונצייש — A פלוצייש — Y פולטריש (?) — U נטלנש [5].

— 7, פצעוני. Ils m'ont fait une blessure :

A נַבְרֵידוּרְא *Navrédoure* — X F U N U A c נברדורא — E Y נפרדורא — C נאברורא — W גברדאורא — M נברויירא — T H נברורא [6].

— 11, תלתלים. Boucles flottantes :

A פִּינְדְלוֹיְשׁ *Pendelojs* — F פינדלויש — U פינדיולש — H פנדילוייש — c פונדיולש — X פונדאייש — E פינדלוייש — M פינדילויש — T פנדלוייש — W פנדלאש — U פינולש — A פינדולייש — C פינדלוייש — N רציצליאץ [7].

— 14, עשת. Une masse (d'ivoire) :

A מַשִׁיץ *Masiç* — H c N A W משיץ — T מַשֵׁייץ — M E משייץ — X משאץ — U משץ — W מרשיץ [8].

1. Lire : éschelons. Cf. LIII, 179 ; LIV, 234.
2. Cf. *Gl. de G. de Metz*, 33.
3. Cf. LIII, 172 ; LIV, 3, 230 ; LV, 79, 83.
4. Lire : poméls. A donne la forme intéressante pomials. C donne tanples, mod. tempes. Cf. LIII, 181 ; LIV, 23.
5. Lire : floçéles. Cf. LIV, 15.
6. Cf. plus haut, p. 79, 1.
7. Lire : péndelois, de pendeler. Cf. *Dict. gén.*, pendeloque.
8. Tiré de maçe déjà devenu masse, peut-être par dissimilation, dans ce mot.

VI, 5, הרהיבני. M'ont rendu fort :

A אֵישְׁוֵיר *Ésvvér* — M T W A *H* אשווייר — U *c* אשוור — N אנוושייר[1].

VII, 5, ברכות. Couvées :

A קוֹבֵידְשׁ *Kobéds* — *F* קובידא — A קובירא — W קובידא — *U* קובריש — *c* Y קובדיש — T קובידש — *H* קוברא — M קובירש — E קובייאש — *X* קוֹלוֹבִינְשְׁא[2].

— 6, ברהטים. Par tes boucles :

A קוֹרַנְץ *Koranç* — *S* N A M T W E קורנץ — Y קונרץ — C קוראנץ — U קנל — *U c* קונטץ — *H* קורנט — *X* קורויירץ[3].

— 10, דובב. Qui fait ouvrir (les lèvres des endormis) :

A פֿרוֹמִיֵיד *Fromijjéd* — *U c* פרומייד — *S* M A פרומייר — Y W C פורמייר[4].

RUTH

III, 2, זרה. Vannant :

X A וַוְנֵיר *Vvanér* — A W T *F* ווניר — E M ווניר — C בניאי.

LAMENTATIONS DE JÉRÉMIE

I, 8, לנידה. (Condamnée) au mouvement :

A אֵישְׁמוֹבְּמַנְט *Ésmovemant* — M T אישמובמינט — *H* אשמוומנט — A אשומבמנט — *S* אשמונבנט — *F* D אישמובנט — W אשמוביר — *X* אישמובינט — *c* אשמימנט[5].

Ibid., נאנחה. Elle gémit :

A שׁוֹשְׁפִירֵיאָה *Sospiréeh* — *c S H* M T W שושפיריר — *F* שושפיריאה — E שושפירושאה — B שושפידא — A שושפריד — *X* שושפריר[6].

1. Lire : asoijér.
2. Lire : corédes.
3. Lire : coranç. U donne canal et *X* coroyrs. Cf. *Gl. h. fr.*, 58, 63.
4. Lire : fromiéd.
5. Cf. plus haut, p. 71, 4.
6. Lire : sospirér.

Il ne faut pas confondre le verbe avec le substantif :

A שוֹשְׁפִּירוֹשָׁא *Sospirose* — B T *X* S שושפירושא — *F* שושפירוזא — A *H* שופירורשא — M שושפרוש' — W שושפירון — E שושפירונט.

I, 14, נשקד. Marquée, littéral. pointée :

A פַּיְיטוּרֵיץ *Pajjtourés* — N E פויינטוריץ — T פוינטריץ — M פוייטורייץ — A פונטורץ — *c* פויינטורא — *F* פויינטוריד — *S* פונטירוץ — *X* פויננאטדיץ — *H* פונטלייץ — B דפונטיל [1].

II, 11, חמרמרו. (Mes entrailles) sont brûlées :

A רֶגְרִיזִילְיֵרֶנְט *Regrejziljjérent* — T N רגריזלירנט — D רגריילירט *F* M ריגרשלירנט — W רגיזלרנט — *H* רגרזלירט — *X* רגרזלירשנט — *c* רטיינט — A ברוזלירנט [2].

Ibid., בעטף. Quand se pâme (l'enfant) :

A פַּשְׁמֵיר *Pasmér* — *F c* N A B T פשמיר — *S* E M פשמייר — *H* פאמייר [3].

— 14, ותפל. Et fades :

A אַשְׁפַּלְטִירִימַנְט *Aspaltirimant* — *C* N M W אפלשטרימינט — A אפלשטרישמנט — E אפלטישמינט — *H* אפלישטרימנט — *F* איפרשטלמנט — T אישפלשטרמנטא — D ...פלשישמנ' [4].

Ibid., שבותך. Ton erreur :

S אנווישדורא *Anvvjsdora* — *c* אנוישרודא — *F* אנויזדורא — M אינווישורא — D אנוייזורא — A טאיטדורא (?) — E אנגמומורא (?) [5].

II, 15, שרקו. Sifflant :

A שִׁיבְלֵיר *Siblér* — N שיבליר — A D E W שיבליר — *X* T *c* שובליר — B סובלייר — *F* שופליר — *S H* שיבלייר — M שינפליר [6].

— 18, פוגת. Ne te donne pas de :

A A טרישאלימנט *Tresalemnt* — M N T טרישאלמינט — *F* טרישלימנט — *c* טרישלמנט — E טריזלמנט — *H* E טרזלמנט — W טרשלשלמנט — *X* טריישיאלמונט [7].

1. Formé sur peiture, de *pictura*. Cf. plus haut.
2. Cf. grésiller, *Dict. Gén.* A donne bruzlérent.
3. Cf. plus haut.
4. Lire : afléstrimant.
5. Cf. plus haut, p. 76, 3.
6. Cf. LIV, 24, 5.
7. Lire : trésalement.

II, 18, בת עינך. Ta prunelle :

A פרוּנֵילֶא *Prounéle* — *F c* B E T פרונילא — D M W *X H S* פרוניילא — A E פרוניל[1].

— 19, העטופים. Pâmée :

A פַּשְׁמֵיץ *Pasméç* — *c* פשמיץ — *X* פשמייץ — *H F* E פאמייץ — D פאשמייץ — *N* משמיץ — T פשמיר — M *S* פשמייר — A N פזמיר.

III, 7, הכביד נחשתי. Il m'a chargé de fers :

A פְּיֵירְיֵ̄ש *Fjjérjjes* — M N T פֿירייש — *X* פיירגאש — *F* פיירגש — *S* פיירקשא — *H c* פריש[2].

— 12, כמטרא. Comme une cible :

A אַשְׁנַייל *Asenajjl* — *F S H* N A T W אשנייל — M *X* אשנאייל — E *c* אשינייל[3].

— 13, אשפתו. Son carquois :

A קוֹיְיבֿרְא *Kojjvre* — N B T E קוייברא — *S* קוייברי — *c* קוייגרא — *F* קוייברץ — *H* קואייברץ — *X* דאקובייר — N קוריץ — M קובריירא — A קוברא[4].

— 16, הכפישני. Il m'a renversé :

A אַדֵּינְטֵיר *Adéntér* — *F H* W אדנטייר — M אדינטייר — T אדינטיר — E N אדנטיר — B ארנטיר — A (?) אדנשיר(ש) — *C* אנטדייר — *X* אדונטאייר[5].

— 19, ומרודי. Ma plainte :

A קוֹנְפְלַיְ̄נְט *Konplajjnt* — N E T קומפליינט — M קונפליינט — *F* קונפליינמנט — *H A* קופליינמנט — *X* קויינפליינט — *c* קונפלינא — A קומפליימנט[6].

— 53, צמתו. Ils ont enchaîné :

A אֵישְׁטְרַיְ̄טְרְנטְא *Éstrajjtrnte* — M N אישטרייטורא — *X* אישטריידורא — A W אישטרייטור — T אישטרינטורא — D אטרייניר ט — *H* אישטריטרא — *c* אישטריטיר[7].

1. Cf. LIII, 192.
2. Cf. Godefroy, ferges.
3. De *ad* + *signaculum*.
4. Cf. plus haut, p. 74, 8.
5. Formé sur **ad* + *dentem* : mettre sur les dents.
6. Cf. LIV, 217, 8.
7. Lire : *A* Éstraytrent, de *strixerunt*. M N A W donnent le subst. estréyture, de *strictura*. T strénture de **strinctura*. Les autres formes ne présentent pas d'intérêt.

IV, 8, תארם. Couleur :

A קוֹלוֹר *Kolor* — *H F c* N B E M T W קולור — D קוליר — *X* קונלורש.

ECCLÉSIASTE

I, 6, הרוח. (Selon sa) volonté :

A טַלַנְט *Talant* — *S U H F* A E N T W טלנט — C טאלנט — *X* טלונט [1].

— 14, רוח. Esprit :

A S ט *F H* E T W טלנט *Tlnt* — M טלינט — A טלש — *X* טלונט [2].

VII, 6, הסירים. Épines :

A אַשְׁפִינש *Aspins* — *X* M T E אישפינש — *U* אישפינאש — A אשפינש — C אייפינש — T אַשְׁפִיצְא (?) [3].

VIII, 5, משפט. Justice :

F X A M T יושטיצא *Jostiça* — E יושטיקא — W יושטיזיאי — *A H* יושטישא [4].

IX, 11, וראה. En regardant :

A בַּאַנט *Vaant* — *F* וֵוידוֹנט — *S* ווידונט — *H* וורינט — A M וודנש — T וורדנט — *X* וואונט [5].

— 12, רעה. Mauvais :

A מַלְוַוַיְשְׁא *Mallvajjse* — A T W מלווישא — *S* מליישא — *F* מלוויזא.

X, 1, יביע. Fait écumer :

A אַשְׁקוּמא *Askume* — *F S X* C E M W אישקומא — A T *H* אשקומא [6].

XI, 5, כעצמים. Comme les choses enfermées :

A אֵינְקלוֹיְיִשְׁדְּא *Énklojjsde* — *F* אנקלושורש — *H* אנקלוש — A W אינקלוטורש — *g* אינקלושוריש — M אינקולשוריש — T אינקלויישרא — C אייקלונטורש — E אינקלבטורש [7].

1. Cf. LIV, 15, 30, et passim.
2. Lire : talant.
3. A *A* C aspines ; les autres donnent : éspines, sauf C, qui donne épine. Bien entendu, T se lit comme A *A* en changeant צ en נ.
4. Cf. LIV, 234, 4.
5. Lire : badant. Cf. plus haut, p. 84, 3.
6. Du verbe ascumer.
7. Lire : enclos avec *H*.

XII, 2, והכוכבים. Les pommettes (du visage) :

A פומיַיִלֶש *Pomejjals* — *F* E T פומילש — *A* פומיילש — W פומיילוש — *S* פלומיילש — M פלומייש [1].

— 3, והתעותו. Et seront saisis de crampe :

S גוֹשְׁטָא קְרַנְפָּא *Gosle Kranpe* — *A* גוֹטָא גְרַפָּא — *F* קרונפא — *H* גרנפא — E קרנפא — A קרנפא אִיקְרוּפִירוּנְטְ — M קרונפא — W קרנפא — T אר אִקְרוּנְפִירוּנְט, ארנקרנפירונטאַ — *X* איאנקרונפירונוש [2].

— 5, ? Hanche :

A הַנְקָא *Hanke* — *S* A E T W הנקא — *F* האונקא — *H* M הונקא — *X* הינקא [3].

Ibid., ויסתבל. Et il sera surchargé :

A אֵירְטְרֵישְׁקַגְיִיר *Értréškagjjr* — *F* אִיאֶיִיט שׁוֹרְפִישִׁיִיץ — A אירא אירש — E אישרא שוקפל — M אידיריש פורפיישיץ — F פורפיישיץ — T אידאירט פוה — W אידאיורש פורריישיץ — *H* אידרנט פורפישיינט [4].

— 11, אספות. Des clous à *grosse* tête :

H A גרוֹשא *Grose* — *X* A E M T W גרושא.

DANIEL

I, 11, המלצר. Le maître cuisinier :

A שַׁנְקַל *Sanekal* — *d* שנישקאל — M T שנישקל — ω שנישקל [5].

II, 14, רב טבחיא. Le chef des bourreaux :

A אשטולטא *Astolta* — *d* T אישטולטא — Γ אשטולט — ω אישטוליט [6].

1. Cf. plus haut, p. 89, 4.
2. Lire : Krampe. T donne, en outre, le verbe inkrampiront, dont A M W offrent des variantes.
3. Lire : hanche.
4. Lire : éd ért sorfésiéz, de * *supra* + *facsiare* latin pop. pour *fasciare*. A donne le loaz tréschajiér, de * *trans* + *carricare*.
5. Lire : sanéchal ; c.-à-d. sénéchal.
6. Lire : éstolte, peut-être subst. verbal formé sur *extollere*.

II, 40, וחשל. Et laminant :

Ṭ אטינבַנש *Atenbns* — *A* אַשטנביר — *d* אִישטינְבִישְ — Γ אישטנבנישְ — ω אנטנבישאונט [1].

III, 5, משרוקיתא. Sifflant :

A שִׁיבְלֵיר *Siblér* — ω *d* Ṭ Γ שִׁיבלִיר [2].

— 27, התחרך. Brûlé :

A ברוּשְׁלֵיר *Brusilér* — *d* ברושלייר — *X* ברוליר — Γ M T ברושליר [3].

IV, 24, ארכה. Répit :

A רֵישְׁפִיט *Réspit* — ω *d* M רישפיט — Γ רשפיט.

V, 7, כתבה. Écrit :

A T אישקריטורא *Eskritora* — M אישקריטור [4].

VII, 15, אתכרית. (Ma pensée) fut creusée :

T פודאישקביד *Podiskbid* — M (?)אשקביא — *A* פֿוּר אשקבידא — *d* בוראשקבירא — Γ פֿור אשקוביר — ω פוד אישקביד [5].

VIII, 18, נרדמתי. Je tombai étourdi :

A אֵינְטוֹמִיץ *Éntomiç* — Γ T M אינטומיץ — *X* אנטומיץ — *d* אישטורדיץ [6].

IX, 5, וסור. Nous écartant :

A טולטא *Tolta* — *X* טולאנט — *d* טלנט — M T טולנט — ω טולט [7].

— 25, וחרוץ. Et fossé :

A פֿוֹשֵׁיד *Foséd* — M T *X* ω פושיץ — *d* פויישן — Γ פוציץ [8].

X, 8, ולא עצרתי. Et je n'ai pas contenu (ma force) :

A רישטניר *Restnir* — *d* רטינשט — T רשטינט — *X* M רטינש — ω רטינט [9].

1. Lire : atenvans, avec T, ou ésténvéns, avec *d* Γ.
2. Cf. LIV, 54, 232.
3. Lire : brusler. Le ש de *A* doit se lire ש.
4. Lire : écriture.
5. Lire : fud éschevéde, de *excavata*.
6. Part. p. de éntomir. Cf. Godefroy, *s. v.*
7. Lire : tolant, de **tollantem*.
8. De *fossatum*.
9. Lire : réstenir de **re* + *ex* + *tenire*.

x, 9, נרדם. Étourdi :

A אַשׂוֹמיץ *Asomiç* — *X* M אנטומיץ — T אטומיץ — *d* אטומיש — ω אינטומיץ[1].

— 11, מרעיד. Tremblant :

A טרנבליר *Trnbler* — *X* טרנבלייר — M T טרינבלנט — Γ טרנבלנט — ω טרינבלאנט[2].

— 16, צירי. Mes gonds :

Γ *A* קֹרדוניל *Ḱrdonel* — M קרדוניל — *d* קרדונייל — *X* קרדוט — ω קֹאדונייל[3].

EZRA

I, 1, רוח. Esprit :

A טַלַנְט *Talant* — *X* טלאנט — Γ *d* טלנט — ω טלאנט[4].

IV, 22, שלו. Une faute :

A דֵישְׁטוֹרבֵיר *Déstorbér* — Γ M T ω דישטורביר — *d* דיישטורבייר — *X* דישטובייר[5].

V, 8, גלל. Marbre :

A מַרְבְּרָא *Marbre* — Γ *d* M T מרברא.

Ibid., אספרנא. Rapidement :

M אישפלוייטושמנט *Esplojjtosmnt* — T אישפליטומנט — *A* אשפלייטושמנט — *d* אשפלטיימנט — *X* אשפלייטונשא — Γ אישפלייטושמנט[6].

VI, 4, גלל. Marbre :

A מַרְבְּרָא *Marbre* — *X d* M T מרברא.

— 8, אספרנא. Rapidement :

d אישפליישטיוומנט *Espljjstivvmnt* — M אישפלוייטוש — T אישפליטמנט — Γ אֶישְׁפְּלַיְיטוֹשְׁמֶנְט[6].

1. Cf. ci-dessus.
2. Lire : trénblér.
3. Lire : chardonél. Cf. Godefroy, *s. v.*
4. Cf. plus haut.
5. Lire : déstorbér, de *disturbare*.
6. Lire : éspléistosemént, formé sur *explicitum*. Cf. Godefroy, esploitosement.

VI, 9, לא שלו. Sans commettre de faute :

A שַׁנְץ דֵישְׁטוֹרְבְּיִר *Sanç déstorbjir* — *d* שניץ דישטורבייר — M T דישטורביר — ω שאונט דישטומינט [1].

VII, 26, לשרשו. (Condamné) à être déraciné :

A דֵישְׁרַצִינֵיר *Désraçinér* — *X* דישרצינייר — T דישרצינר — M דשרצייר — *d* דשרצייר.

NÉHÉMIE [2]

III, 3, מנעוליו. Ses serrures :

A שֵׁישְׁוֵירוֹלֹץ *Sésvérolç* — *d* שושבירלוץ — T שישוידלייש — *X* ששדולייש [3].

— 9, חצי פלך. Demi-division :

A דוֹיְילַמְשְׁ *Dojjlames* — *d* דיילמש — Γ רַיַּלְמְשׁ [4].

IV, 2, תועה. Dommage :

M משפריישון *Msprjjson* — T Γ *A* משפרישון — *X* מישפריזון — *d* מיישפרישון [5].

— 3, משמר. Garde :

A X d M T גייטא *Gjjta* — Γ גַיטְא [6].

— 4, בחומה. Murs :

ω Γ *A* T מורטיר *Mortér* — M *X d* מורטייר [7].

V, 13, נערתי. J'ai secoué :

Γ *A* אשקרוליי *Askroljj* — M אשקרולי — T אישקרולי — *d* אשקושלייר — *X* אישקרולראיי [8].

1. Cf. plus haut, p. 96, 5.
2. Lire : sés vérolç. Cf. *Dict. Gén.*, verrou.
3. Cf. *Gloss. h. fr.*, 63. 29. 30.
4. Dans les manuscrits le livre de Néhémie n'est pas séparé de celui d'Ezra.
5. Lire : mésprison.
6. Lire : gaite, du germanique wahte, du latin *wacta*.
7. Lire : mortiér.
8. Lire : éscrolai. Cf. *Dict. gén.*, crouler.

v, 19, טובתיו. Les exploits :

A שִׁשְׁפְּרוֹצִיאָשׁ *Sésproçies* — T שיש פרואיצש — M שישפראיץ — *X* ששפרווצש — *d* ששפרואייש — Γ שֶׁשְׁפְּרוֹאֶיצְשׁ[1].

VII, 3, משמרות. Des gardes :

d M T גייטש *Gjjts* — *X* גייטא — Γ גיטש[2].

IX, 10, שם. Renom :

T *X d* רנום *Rnom* — M רנון — Γ רְנוֹן[3].

XI, 25, בשדתם. Dans leurs plaines :

X אנלורקונפיינש *Anlorkonpjjnés* — *d* אנלורקפנש — T אנלור קמפיש — M אנלורקנפיינש — Γ אינלורקנפנש[4].

III, 10, ואדעה. J'apprenais :

M T *d* אפרינויי *Aprinojj* — *X* אאפרינויי — Γ אַפְרֶצוֹי — ω איפרובי (n'offre pas de sens, est un rajeunissement d'une forme qui n'était plus comprise[5]).

FIN

DES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI SUR LA BIBLE.

ARSÈNE DARMESTETER.

1. Lire : ses proeçes. De **proditia*. Mod. prouesse.
2. Cf. plus haut, p. 97, 6.
3. Lire : renom.
4. Lire : an lor chanpéñes.
5. Lire : aprénoi. Γ donne aparçoi.

UN ÉTABLISSEMENT JUIF A MARSEILLE

AU XVIIE SIÈCLE

(SUITE ET FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Estat de touttes les marchandises que Villareal, Atias et Compagnie, Marchands Juifs, résidents en cette ville, ont entrées à Marseille sur divers bastiments depuis l'année 1670 jusques ce jourdhuy; de quoy nous comis aux poix et caisses avons tiré le présent extrait sur les Registres et Manifestes que donnent les Capitaines et Patrons a leur arivée.

Arquison 34 Barils poisent 500 quinteaux.
Ambre gris 20 onses.
Amandes 26 ff poisent 26 quinteaux.
Arssier 59 caisses poisent 354 quinteaux.
Ardes 12 Balles.
Alabastre 2 Caisses.
Bonets 8 caises dousenes 560.
Bas estame 6 caisses dousenes 300.
Bouras 2 Balles poisent 6 quinteaux.
Bled 46 charges.
Cuirs de diverses sortes en poil 78.000, valent un pour l'autre à £ 8 piece.
Campeche 50 quinteaux.
Camelots de Hollande 2 Balles, pieces 40.
Cher Sallée 4 Bouttes 50 quinteaux.
Cardons 3 Balles contenant 6000.
Cousinets 8 B^es contenant 40.000 cofins.

1. Voir *Revue*, t. LV, p. 119.

Cacao 5 B^es poisent 12 quinteaux.
Chocolate 6 caisses 12 quinteaux.
Cocole de Levant 15 B^es 105 quinteaux.
Courintes 9 B^es poisent 50 quinteaux.
Cadis une Balle contenant 30 pieces.
Corail 9 caisses poisent 13 quinteaux.
Chanvre 79 B^es 250 quinteaux.
Cantarides 2 caisses poisent 6 quinteaux.
Courdouans 25 B^es dousenes 1300.
Cire jaune 47 B^es 282 quinteaux.
Coutons fillets 38 B^es 200 quinteaux.
Couteries diverses 12 caisses.
Colequinte une caisse 8 quinteaux.
Canelle 23 B^es poisent 100 quinteaux.
Cuivre 400 quinteaux.
Corcome 6 B^es 36 quinteaux.
Draps d'olande 8 B^es pieces 80.
Damase caisses 16 pieces 100.
Datis 26 B^es poisent 150 quinteaux.
Encens 129 escafas ; poisent 1000 quinteaux.
Esponges 29 balles 300 quinteaux.
Espicanardi une Bouste 3 quinteaux.
Escairle 100 B^es poisent 800 quinteaux.
Espique Seltica 6 tonneaux 160 quinteaux.
Espingles une balle.
Estains 35 barils 250 quinteaux.
Estoras 2 caisses 6 quinteaux.
Estins Marins Une caisse.
Fer Blanc 81 Barils.
Figures dalavastre une caisse.
Fil de chevre 6 B^es 20 quinteaux.
Fillets fins 5 Balles ; 30 quinteaux.
Girofle 7 tonneaux 50 quinteaux.
Garanse 2 Balles 24 quinteaux.
Gome turique 43 escafas ; 200 quinteaux.
Gome sandras 20 barils 100 quinteaux.
Gome drajant 4 caisses 14 quinteaux.
Gome laque 32 B^es 90 quinteaux.
Gome Arabique 22 escafas 154 quinteaux.
Galbanum 87 Boustes 340 quinteaux.
Gingambre 6 Balles 24 quinteaux.
Huille 9 Boutes 100 milleroles.
Harens 1700 Barils.
Indigue 14 caisses 30 quinteaux.
Lins 99 Balles 1550 quinteaux.
Laines 185 B^es 1140 quinteaux.
Lantilles 65 quinteaux.
Mastic 4 caisses 10 quinteaux.
Momie 78 escafas ; 660 quinteaux.
Mane 36 caisses 80 quinteaux.
Mercer 3 Balles.
Musc 350 onces.
Melase 10 Boutes 100 quinteaux.

Orpiment 20 caisses 100 quinteaux.
Piletre 13 coufes 66 quinteaux.
Poivres 6 balles 24 quinteaux.
Pistaches une Balle 6 quinteaux.
Plumes 36 caisses estimé l'une pour l'autre £ 3000 la caisse.
Papier 25 Balles.
Perles fines 9 caissettes ; 180 onces.
Plomb 111 pains 400 quinteaux.
Pances 291 Barils 582 quinteaux.
Poison salé 3 Boutes 18 quinteaux.
Pignons 9 Barils 24 quinteaux.
Peaux de chevron 4270.
Poil de chameaux 50 Balles 250 quinteaux.
Ris 238 sacs 828 quinteaux.
Rubarbre 3 caisses 7 quinteaux.
Sénés de Tripoli 1585 Balles 4755 quinteaux.
Sénés de lapalte 378 quinteaux.
Safranons 130 B^es 1050 quinteaux.
Sel Armoniac 2 B^es 16 quinteaux.
Soyes 111 Balles 450 quinteaux.
Seduario une Balle 6 quinteaux.
Salsa Parille une Balle 6 quinteaux.
Sucres 21 caisses ; 300 quinteaux.
Semence deben 20 B^es 140 quinteaux.
Sufre 2500 quinteaux.
Sublime 2 caisses ; 8 quinteaux.
Savon 50 quinteaux.
Tableaux 2 Balles.
Tapis 4 Balles contenant 50 grands tapis.
Turbis une Balle 4 quinteaux.
Tartar 4 tonneaux 56 quinteaux.
Tamarindes 18 Balles 150 quinteaux.
Tabac du Brezil 10 Rolos 20 quinteaux.
Toilleries de couton Auquilly, Omans, Cambraisy et toute sorte de toilles d'Alexandrie comprises : le tout sont 585 Balles contenant l'une pour l'autre 200 pieces pour Balle faisant 11.700 valent l'une pour l'autre à £ 15, la piece monte £ 1.755.000.
Visco 8 caisses poisent 40 quinteaux.
Verdias 59 caisses.

(Archives des Affaires Étrangères. — Mémoires et Documents, France (Provence), t. 1729, f° 312.)

II

Estat des Marchandises et facultés aportées dans le port et havre de ceste ville de Marseille par les vaisseaux, polacres et barques venus de Smirne, Allexandrie, Tunis, Tripoly et Livorne pour le compte de Joseph Vais Villaréal et Atias et autres Marchands Juifs residant en la dite ville, depuis l'année 1670 jusques en l'année 1679, ainsin qu'il sera cy après mentionné article par article.

1670.

Du vingt six avril mil six cens septante, par le rapord d'André Cendre, patron de tartane de ceste ville, venu de Livorne, qu'il auroit declaré d'avoir aporté pour le compte de Joseph Vais Villareal deux caisses et demy verdiat.

Du vingt uniesme may de la dite année par la tartane de patron Anthoine Jauvas de ceste ville venu de Livorne ayant aporté pour le compte de Joseph Vais un ballot girofle.

1671.

Du dix huit febvrier mil six cens septante un par la barque commandée par François Reynaud de ceste ville venue d'Allexandrie ayant aporté pour le compte de Villareal et Attias un Coffas boutat Cairenes.

Du vingtiesme du dict mois par la barque commandée par Jean Pierre le Roy de ceste ville venu de Livorne et pour le compte de Joseph Vais Villareal une corbeille de fruit.

Du 22 du mois d'avril de la mesme année par la tartane commandée par Anthoine Jauvas de ceste ville venu de Livorne aiant aporté pour le compte des dits Vais Villareal et Attias deux balles Cordouan et deux caisses Mirre.

Du dernier du mesme mois par la tartane de patron Pierre Lombardon de ceste ville venu de Livorne et pour le compte des dits Vais et Villareal dix barils melasse.

Du unziesme may de la dite année par la tartane de patron Andre Sendre de ceste ville venu de Livorne ayant aporté pour compte de Joseph Vais Villareal un coffre.

Du vingt deux du dit mois de may par le vaisseau commandé par Jean Corail venu de Smirne ayant aporté pour le compte de Joseph Vais Villareal et Abraham Atias trois balles laine de chevron.

Du quatriesme juin de la dite année par la tartane de patron Anthoine Brun de ceste ville venu de Livorne et pour le compte des dits Vais et Villareal une corbeille hardes.

Du dix huitiesme du mesme mois de juin par le vaisseau commandé par Jean Charpuis de ceste ville venu de Smirne ayant aporté pour compte de Joseph et Abraham Atias quatre balles laines de chevron.

Du vingt-uniesme du dit mois de juin par la tartane de patron Jean Jauvas de ceste ville venu de Livorne et pour compte de Villareal une balle de drap.

Du trante du dit mois de juin par la tartane de patron Marc Anthoine Le Roy venu de Livorne et pour compte des dits Vais Villareal cinq balles mousseline de Londres.

Du premier juillet de la mesme année par la tartane de Martin Vellin venu de Livorne ayant aporté pour compte du dit Villareal une balle mousseline.

Du dernier du dit mois de juillet par la tartane de Jean Carle venu du dit Livorne pour le compte du dit Villareal un paquet hardes et deux caisses mane.

Du dix sept aoust par la barque de Jean Sendre venu du dit Livorne et pour le compte du dit Villareal nonante six cuirs en poil.

Du vingt six du dit mois d'aoust par la tartane de patron Jacques Sabatier venu du dit Livorne et pour le compte du dit Villareal une caisse mousseline.

Du vingt deux septembre de la mesme année par la tartane de Jean Jauvas venu de Livorne pour compte du dit Villareal deux paquet damas.

Du cinquiesme novembre par le vaisseau commandé par Cap^ne Jean Artaud venu de Chipres et Allexandrie ayant aporté pour Joseph Vais et compagnie une balle soye.

Du second du mois de décembre de la dite année par la tartane de patron Pierre Teissere venu du dit Livorne et pour compte du dit Villareal une balle girofle et une balle vane.

Du septiesme du dit mois par la barque de patron Melchior Jullien venu du dit Livorne et pour compte des dits Joseph Vais Villareal une balle toille, deux caisses verdias.

1672.

Du quatriesme janvier par la tartane de patron Marc Anthoine Le Roy venu de Livorne et pour compte des dits Joseph Vais et Villareal un ballot habillemans usés.

Du septiesme du dit mois de janvier par le vaisseau commandé par Cap. Marc Michel de ceste ville venu d'Alexandrete ayant aporté pour compte des dits Joseph Vais Villareal et Atias un ballot soye payas.

Du vingt trois du dit mois par la tartane du dit Jauvas venu de Livorne et pour compte des dits Villareal une balle toille.

Du premier février de la dite année par le vaisseau commandé par Pierre Bazille de ceste ville venu de Smirne ayant aporté pour le compte des dits Villareal et Atias un ballot soye Serbafit et une balle laine de chevron.

Du sixiéme du dit mois par la tartane du dit Le Roy venu du dit Livorne deux caisses mane.

Du douze mars au dit an par celle de Melchior Jullien venu de Livorne une balle toille de couton.

Du dix-huict mars par celle de Hiérosme Vellin venu du dit Livorne une caissete.

Du quatre avril au dit an par celle du dit Jauvas et pour mesme compte des dits Villareal venu du dit Livorne vingt huit barils Arquifons.

Du dix sept du mois de may par celle du dit Vellin venu de Livorne une balle toille.

Du mesme jour par le pinque de Benoit de Pene venu du dit Livorne une balle toille de Lisbonne.

Du dix huict may par la barque de Toussan Dorgal venu du dit Livorne et pour compte du dit Villareal une balle toille et une caissete Solima.

Du vingt cinq du dit mois de may par celle de Noel Fabre venu du dit Livorne vingt six balles amandes.

Du troisiesme juin par celle du dit Vellin venu du dit Livorne, une balle toille d'Angleterre.

Du huictiesme du dit mois de juin par le vaisseau du Cap^ne Corail venu de Smirne ayant aporté pour compte du dit Villareal deux caisses mastiq, deux caisses galbanon et deux caisses soye legis.

Du sixiesme juillet par la tartane de Martin Vellin venu du dit Livorne, une balle toille de couton.

Du vingt-huict du dit mois par celle de Hierosme Vellin venu de Livorne une balle canelle demy balle mousseline et une caisse mousseline.

Du dix neuf aoust par celle du dit Jauvas venu de Livorne une balle toille.

Du vingt-six du dit mois par celle de Jean Carle venu du dit lieu deux balles toille.

Du douze septembre par celle du dit Vellin venu du dit Livorne une balle toille mousseline.

Du dit jour par celle de patron André Mille venu du mesme lieu une balle toille damaz.

Du seize du dit mois de septembre par la barque de patron Benoit de Pene venu du dit lieu une balle toille de Guinée.

Du vingtiesme du dit mois par le vaisseau dudit Cap^ne Charpuis venu de Smirne huict balles laines de chevron, deux balles cordouan jaune.

Du vingt-trois du mesme mois par la tartane de Pierre Lombardon venu de Livorne une balle toillerie.

Du vingt six du dit mois par celle de Melchior Jullien venu du dit Livorne une balle guinée.

Du onze octobre de la mesme année par celle du dit patron Carle venu du dit Livorne deux caisses mane, une caisse sucre en pain.

Du quatorze du mois d'octobre par le vaisseau de Cap^ne Estienne Legrand venu de Tripolli de Barbarie et Tunis mil nonante cuirs et trois coufes cire.

Du vingt cinq du dit mois d'octobre par la tartane du dit Lombardon venu de Livorne une balle toille guinée.

Du vingt neuf du dit mois d'octobre par la barque de François Moustier venu d'Allexandrie d'Egipte sept caffas Momie.

Du neufviesme du dit mois de Novembre par la barque du dit Jauvas venu de Livorne un ballot toille.

Du douze décembre par celle du dit Carle venu du dit lieu quatre caisses verdias.

Du dix neuf du dit mois par celle du dit Mille venu du dit Livorne une balle table.

Du vingt deux du dit mois de décembre par celle du dit Jauvas venu aussi du dit Livorne cinq pains plomb, une balle toille d'Holande.

1673.

Du trentiesme janvier par celle du dit Carle une balle toille, et une caisse merce.

Du sixiesme febvrier par celle du dit Jauvas venu de Livorne une balle toille.

Du unziesme du dit mois par celle du dit Mille venu du dit lieu deux caisses mane.

Du dix huit mars de la dite année 1673 par celle du dit Lombardon venu du dit Livorne un ballot toille couton, une corbeille harde.

Du premier avril par la barque de Jérémie Baguet venue de Tunis deux cent cinquante neuf cuirs, six coufes esponge, une caisse plume.

Du cinquiesme du dit mois d'avril par celle du dit Mille venue du dit Livorne dix barils lame fer blanc, une balle toille guinée.

Du vingt sept du dit mois d'avril par le vaisseau du Cap^ne Percy venu de Smirne trois balles soye ardasse.

Du vingt huit du mesme mois par la tartane du dit Vellin venu du dit Livorne une balle de toille.

Du vingt neuf du dit mois par la barque de Bartellemi Longier venu d'Allexandrie d'Égipte six balles ensens, quatre balles lin ficume.

Du quatriesme may par le vaisseau de Cap^ne Denage venu d'Allexandrie deux balles lin.

Du douze dudit mois de may par la barque dudit Lombard venu dudit Livorne vingt barils arquifon.

Du vingt six dudit mois de may par celle dudit Jauvas venu dudit Livorne une balle toille.

Du second juin par celle dudit Vellin venu dudit Livorne une balle toille.

Du vingt sept dudit mois par celle du dit Teissier venu dudit Livorne une balle toille couton.

Du septiesme juillet par celle dudit Lombardon venu dudit Livorne une balle toille de couton, une balle bas.

Du quatorze aoust par celle du dit Vellin venu de Livorne quinze barils sucre blanc, une balle toille.

Du dix huit du dit mois d'aoust par celle du dit Reynaud venu d'Allexandrie pour les dits Villareal et Atias trois caisses encens.

Du dix neuf septembre par la polacre de Joseph Thomasin venu d'Allexandrie trois caisses encens et une balle safranon.

Du dit jour par le vaisseau de Cap^ne Estienne Rolland venu du dit lieu deux balles safranon, dix autres balles de mesme, soixante torons, cinquante trois vaches, deux caffas encens et quatre tanmany.

Du vingt deux septembre par la barque du dit patron Jauvas venu du dit Livorne une balle toille.

Du vingt sept du dit mois par celle d'Antoine Hermite venu du dit lieu douze balles laine.

Du troisiesme novembre par celle de Guilheaume Courteau venu de Tunis neuf cens trente cinq cuirs en poil, deux mil neuf cens quinze testes cuirs, une couffe rafine, une balle esponge, quatre balles escoubillons.

Du sixiesme du dit mois par celle du dit Lombard venu de Livorne une balle toille de couton.

Du huitiesme du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Boniface Gigord, anglois, venu de Tunis six cens soixante quatre cuirs en poil.

Du treizieme du dit mois par la barque de patron Honnoré Rastie de Cassis et pour compte de Villareal et Comp^ie quatre mil cuirs.

Du cinquiesme decembre par le vaisseau de Cap^ne Antoine Carbonnel venu d'Allexandrie cent cuirs, deux caffas encens et deux caffas sal armoniac.

Du vingtiesme decembre par la tartane du dit Teissere venu de Livorne deux caisses vin.

Du vingt huit du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Blaise Marin venu d'Allexandrie deux caisses sennes.

1674.

Du douze febvrier par le vaisseau de Cap^ne Bartellemy Rameau venu d'Allexandrie une balle semance, trois balles toilles bleues, demy ballot robbe.

Du second mars par le pinque du dit Vellin venu de Livorne une balle mousseline.

Du cinquiesme avril par la barque du dit Baguet venu de Tunis huit cens huitante cinq cuirs, deux balles esponge.

Du septiesme du susdit mois par celle du dit Carle venu de Livorne une balle toille.

Du unziesme juin par celle de Paul Callis venu de Tunis deux mil trante un cuirs et un caffas plume.

Du treize du susdit mois par le vaisseau du dit Cap^ne Gifford, anglois, venu du dit Tunis mil deux cens quarante cuirs.

Du trente juillet par le pinque du dit Vellin venu de Livorne deux caisses et un cavrats sennes.

Du unziesme aoust par le vaisseau de Capitaine André Gache venu d'Allexandrie quatre balles fillet belledin, cent cinquante huit sacs sendres, une caisse séné et une balle auquilles bleues.

Du dix huict du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Estienne Legrand venu de Tripolli de Barbarie quatre couffes sénnés.

Du dix sept septembre par la barque du dit Jauvas venu de Livorne huit balles sennes de Tripolly.

Du vingt cinq du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Negre venu du dit Livorne une balle escamites.

Du unziesme octobre par la tartane du dit Teissere venu du dit lieu une balle mousseline.

Du vingt cinq du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Jean Mougin venu d'Allexandrie d'Egipte six balles safranon.

Du septiesme novembre par le vaisseau du dit Cap^ne Reynaud venu du dit lieu un fagot robbes de Rosset et quatre balles safranon.

Du vingt deuxiesme du susdit mois par la barque du dit Vellin venu de Livorne deux caisses verdias.

Du douziesme decembre par la barque de Guilhaume Beneset de Frontignan venu de Tripoly de Barbarie cinquante escafas sennes, cinquante quintal séné et une caisse prunes.

1675.

Du quatorziesme janvier par la barque du dit patron Carle venu de Livorne une balle toille.

Du quatriesme febvrier par celle du dit Vellin venu de Livorne six balles chanvre.

Du cinquiesme du susdit mois par la barque de patron Anthoine Beillier venu du dit lieu neuf balles chanvre.

Du douziesme du dit mois par le vaisseau du dit Cap^ne Rameau venu d'Allexandrie quatorze cattas gome turique, six balles semance debens.

Du treiziesme du dit mois par le vaisseau nommé le Mercure, Cap^ne Boniface Gilfor, anglois, venu de Tunis ayant aporté pour compte desdits Villareal et Atias trois cens soixante cuirs.

Du vingt huict du dit mois par la barque du dit patron Carle venu de Livorne une balle toille.

Du dix neuf mars par celle du dit Jauvas venu de Livorne une balle toille mousseline.

Du vingt huit du dit mois par celle d'Estienne Ayma venu d'Allexandrie d'Égipte six balles safranon, trois balles tailloles de Rossiol.

Du premier avril par celle du dit Carle venu de Tripolly soixante huict balles et trois boutes senné et une balle indienne.

Du dit jour par celle du dit Vellin venu de Livorne une balle mousseline et une corbeille hardes.

Du vingt six du dit mois par le vaisseau de Cap^ne Fougasse de la Ciotat venu d'Allexandrie une balle toille, une balle robbe de rous et une caisse plume d'austruche, trante six balles semance debens.

Du unziesme juin au dit an par la barque de patron Simon Reynaud venu d'Allexandrie d'Égipte une balle Tanani.

Du vingtiesme du dit mois par celle du dit Jean Reboul du Martigues venu de Livorne trante balles chanvre.

Du vingt trois juillet par celle du dit Jauvas venu du dit Livorne une balle toille d'Angleterre; du mesme jour par le vaisseau de Guille Hodges, anglois, venu du dit Livorne trois balles toille.

Du vingt aoust par le vaisseau du dit Cap^ne Estienne Legrand venu d'Allexandrie quatre balles tanani.

Pour la partie de cuirs de la barque de Rasti si dernier du 13e Novembre 1673.

Du vingt trois aoust par la barque du dit Carle venu de Tripolli de Barbarie cent quarante six balles senés, cinq balles toilles, une caisse merce et deux caisses plume.

Dix septiesme septembre par la barque de patron Pierre Roux de ceste ville venu de Livorne une balle mousseline et huit balles senné.

Du vingt huict du dit mois par la polacre de Cap^ne Jacques Mourraille de la Ciotat venu d'Allexandrie d'Egipte trois balles toilles.

Du cinquiesme octobre par la barque de Guilhaume Audimar venu de Tunis cinq cens cuirs en poil.

Du dix sept du susdit mois par le pinque de patron Bernard Bertrand des Martigues venu de Livorne quatre escaffas gomme arabique et une balle mousseline.

Du mesme jour par la tartane de patron Anthoine Migran de ceste ville venu d'Allexandrie une balle et demy tanani, une autre ditto, une masse plumes, soixante masses aigrettes.

Du vingt deux du dit mois par la polacre de Cap^ne Boniface Chiffe de ceste ville venu de Tunis cinq cens cuirs, pour Franco Almeda mil cent cuirs.

Du vingt troisiesme novembre par la barque du dit patron Jauvas venu de Livorne un paquet caquau et une balle mousseline d'Angleterre.

Du vingt cinquiesme du dit mois par le vaisseau du dit Cap^ne Fougasse de la Ciotat venu d'Allexandrie nonante chameaux, cent cinquante vaches, trois balles saffranon, deux caisses encens et deux balles safranon.

Du vingt sixiesme du dit mois par le vaisseau de Cap^ne Pierre Roustagny de ceste ville venu d'Allexandrie trois balles safranon, trois caisses encens, quatre cens septante trois cuirs.

1676.

Du second janvier par le vaisseau de Cap^ne François Marconnet de ceste ville venu de Livorne une balle toille.

Du troisiesme dudit mois par la barque du dit patron Leroy venu de Livorne une balle et demy toille mousseline et une caisse verdias.

Du vingt neufviesme avril par la barque du dit patron Carle venu de Livorne et Tripoly de Barbarie deux escaffas gomme, une balle laine de chameau et un fardeau chanvre.

Du huictiesme may par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne une balle mousseline.

Du vingt uniesme may par la tartane du dit patron Teissere venu du dit Livorne une balle mousseline et deux jarres olives.

Du vingt deuxiesme juin par le vaisseau de Cap^ne Marc Anthoine Le Roy venu de Livorne une balle toille guinée.

Du vingt septiesme du susdit mois par la barque du dit patron Jauvas venu du dit Livorne une balle mousseline.

Du treize juillet par le vaisseau de Cap^ne André Arnaud de la Ciotat venu d'Allexandrie cent escars bulfres, quatre balles tamarins et une balle toille.

Du vingt septiesme du dit mois par la barque du dit Vellin venu du dit Livorne une balle mousseline, une balle cardon, une caisse verdias, une balle draperie et un baril estain.

Du dix huict aoust par le vaisseau de Cap^ne Anthoine Curet de la Ciotat venu de Livorne trois balles mousseline, trois balles chanvre, une balle soye et deux barils senné.

Du troisiesme septembre au dit an par le vaisseau de Cap^ne Ambroise Rolland venu d'Allexandrie ayant aporté pour compte de Franco Dalmeda une balle tanani, pour Villareal et Comp^ie quatre balles tanani, une balle mouchoirs, trois autres balles tanani, quatre caffas momies.

Du neufviesme septembre par la barque du dit Vellin venu de Livorne aiant aporté pour les dits Villareal et Comp^ie une balle mousseline.

Du dixiesme du dit mois par la barque du dit patron Jauvas venu du dit Livorne une balle toille.

Du seiziesme du dit mois par la barque de Patron Pierre Allexandre, au lieu et

place de patron Guilhaume Audimar, venu de Tripoly de Barbarie, cent trois balles senne, mil cinq cens peaux de chevron, nonante sept part masses de plume.

Du vingt deuxiesme du susdit mois par la barque du dit patron Carle venu de Tripoly de Barbarie cent quarante quatre balles senné, deux mil peaux de chevron et dix sept cuirs en poil.

Du seize octobre par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne une balle mousseline et trois escalfas sené.

Du vingt sixiesme du dit mois par la barque de patron Pierre Bruc de la Ciotat venu d'Allexandrie ayant aporté pour Jacob et Samuel Franco Dalmeda trois balles corcoma, une balle courdoan et une balle fillet.

Du second novembre par celle du dit Jauvas venu de Livorne une balle mousseline et un group.

Du dix neuf novembre par celle d'André Faucon venu du dit Livorne ayant aporté pour les dits Villareal et Dalmeda une balle mousseline et un bari estain.

Du vingt uniesme du dit mois par le vaisseau du dit Cap^ne^ Mourraille venu d'Allexandrie une balle robbe de rosset, une balle coque de Levant, quatre balles saffranon, cinquante torons.

Du mesme jour par la barque du dit patron Mille venu du dit Allexandrie cinquante cuirs.

Du septiesme décembre par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne deux caissetes.

Du dixiesme du dit mois par le vaisseau de Cap^ne^ Henri Jarde, anglois, venu de Tunis ayant aporté pour Franco Almeda quatre cens cuirs.

1677.

Du quatorziesme janvier par la tartane du dit patron Teissere venu de Livorne une balle toille mousseline.

Du vingt cinq du susdit mois par le vaisseau du dit Cap^ne^ Brue venu d'Allexandrie ayant aporté pour ledit Villareal et comp^ie^ cinquante torons secz, une balle tananis, trois balles safranon, deux balles toilles, une balle moucheoirs et tailloles et deux balles toille pour Franco Almede.

Du vingt neuf janvier par le vaisseau de Cap^ne^ André Gantheaume de la Ciotat venu d'Allexandrie ayant aporté de Franco Dalmedo et Avidor une balle tananis blanche.

Du premier febvrier par le pincon de patron Bernard Bertrand du Martigues venu de Tripolli de Barbarie, vingt balles sene, septante quintal ris, cent vingt quintal lentilles.

Du cinquiesme mars par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne une caissete hardes.

Du huictiesme du susdit mois par le vaisseau du dit Cap^ne^ Legrand venu d'Allexandrie ayant aporté pour le dit Villareal et Comp^ie^ deux balles tananis, une balle semence de ben, deux cens vaches, un fardeau tamarindi, et pour le dit Dalmede une balle tanani.

Du dixiesme du dit mois par le dit vaisseau du dit Cap^ne^ Roustagny venu du dit lieu, trois balles safranon, une balle toille, cinquante escartz, trois cens vingt vaches.

Du dix sept du dit mois par le vaisseau de Cap^ne^ André Emeric de la Ciotat venu du dit lieu pour les dits Dalmedo et Avidor une balle toille Chitti.

Du trantiesme dudit mois par la barque du dit patron Jauvas venu de Livorne pour Franco Dalmedo une caissete et un sac Caquau, pour Villareal une balle

mousseline, deux corbeilles hardes, deux caisses merces, cinq paquets corail.

Du dix sept mars par celle de patron Pierre Langlade du Martigues venu de Tripoli de Barbarie et pour compte des dits Villareal et Atias cent trente une couffe senné, cinq cens soixante quatre cuirs en poil, vingt six couffes lentilles.

Du second avril par le pinque du dit patron Pin venu de Tunis ayant aporté pour le dit Franco soixante cuirs torons.

Du huictiesme du dit mois par la barque du patron Pierre Composté de Frontignan venu de Tripoly de Barbarie ayant aporté pour les dits Dalmede cinq fardes senné, et pour Villareal et Atias quatre fardes senné.

Du vingt deux du susdit mois par le vaisseau de Cap^ne Montanar venu d'Allexandrie, cent vaches, huict balles tamarin, une farde semance deben, une balle toille.

Du vingt sept du dit mois par la tartane de patron Sebastien Augier du Martigues venu de Livorne, une caisse chocolate.

Du douze may par la polacre de Cap^ne Pierre Seguier venu d'Allexandrie, quatre balles fillet, deux balles toille, une balle toille bleue, une balle toille du Caire.

Du vingt huict avril par la barque du dit patron Jauvas venu de Livorne, une boite hardes.

Du unziesme juin par le vaisseau de Cap^ne Hierosme Hoopper, anglois, venu de Livorne deux cens six cuirs.

Du vingt six du dit mois par la barque du dit patron Dorgal venu de Livorne, cinq escaffas gomme.

Du vingt uniesme juillet par le vaisseau de Cap^ne François Lelarge de St Malo venu d'Allexandrie, une balle taillolle, deux balle toille bleue.

Du dix neuf aoust par la barque du dit Vellin venu de Livorne, une balle mousseline.

Du second septembre par celle du dit Vellin venu du dit lieu ayant aporté pour le dit Franco trois caisses et cinq boites vis.

Du dix huit octobre par celle du dit Jauvas venu du dit lieu une balle mousseline.

Du mesme jour par le vaisseau de Cap^ne Janus Mantz, anglois, venu de Livorne trois cens vingt sept cuirs en poil.

Du vingt uniesme du dit mois d'octobre par le v^au du dit Cap^ne Brue venu d'Allexandrie, deux balles toille, cinq caffas gomme, deux cens vaches, trois balles tailloles et moucheoirs.

Du vingt six octobre par le v^au du dit Cap^ne Arnaud venu d'Allexandrie ayant aporté pour le dit Villareal et Comp^ie neuf balles safranon, trois balles robbe de Rosset, un ballot tailloles, trois balles couton fillet et pour le dit Franco, une balle robbe de Rosset.

Du second novembre par la barque d'Anthoine Simian venu de Livorne ayant aporté pour Villareal et Franc Almede une balle camelot et une caisse toille blanche.

Du unziesme decembre par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne, une balle mousseline.

Du dix huit du susdit mois par celle du dit Simian venu de Livorne ayant aporté pour le dit Franco une caisse toille, dix balles chanvre, quatre caisses verdias, un sac aquan.

Du mesme jour et par la dite barque et pour le dit Villareal, une balle toille d'Angleterre et trois caisses verdias.

Du vingt huit du susdit mois par celle du dit Jauvas venu de Livorne pour les dits Villareal et Franco Almede une balle mousseline et un ballot cambrasine.

1678.

Du troisiesme febvrier par le barque de patron Dominique Boutier venu de Tripoly de Barbarie cent trente cinq balles senné.

Du huictiesme febvrier par le v^au^ de Cap^ne^ Toltosan venu d'Allexandrie, un ballot robbe de Rosset et trois balles couton fillet.

Du neufviesme du dit mois par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne, une balle mousseline et seize sacs escaillolle.

Du vingt trois du susdit mois par celle du dit Jauvas venu du susdit lieu ayant aporté pour les dits Villareal et Franco Almede une balle mousseline, deux fagots monalline et une autre balle mousseline.

Du cinquiesme mars par la barque de patron Victor Jouin de la Ciotat venu de Tunis ayant aporté pour le dit Franco Dalmeda quatre mille huictante cuirs en poil, dix sept sacs escaillolle et deux balles piretti.

Du dix huict du dit mois par celle du dit Vellin venu du dit Livorne pour le dit Villareal une balle mousseline, huitante barril arans, et pour compte de Franco Almeda une balle senné.

Du vingt deux du susdit mois par celle du dit Teissire venu du dit Livorne une balle toille mousseline et cent cuirs indians.

Du trantiesme du dit mois par le vaisseau de Cap^ne^ Henri Ycard de Londres venu de Tunis cinq cens cinquante quatre cuirs.

Du treize avril par le v^au^ de Cap^ne^ Guilh^e^ Croiset venu de Livorne et pour compte du dit Villareal et Comp^ie^ cinq balles mousseline, vingt six sacs escailloté et vingt quatre barril arencade.

Du quatorze du dit mois par le v^au^ du dit Cap^ne^ Marconet venu du dit Livorne trois cens cuirs de Canvos.

Du unziesme may par la barque du dit patron Vellin venu du dit Livorne et pour le dit Dalmede et Comp^ie^ une balle coquau et Villareal une balle mousseline.

Du vingt trois du susdit mois par la barque du dit patron Jauvas venu du dit Livorne une balle mousseline et une caisse savonettes.

Du premier juin par le v^au^ du dit Cap^ne^ Marconnet venu du dit Livorne et pour compte du dit Franco Dalmede et Comp^ie^ un coffre rempli de toille mousseline et dix huit balles chanvre.

Du vingt cinq du susdit mois par le v^au^ de Cap^ne^ Jacques Brard de Boussier de St Malo venu d'Allexandrie et pour compte du dit Franco Dalmede Avidor et comp^ie^ trois balles palentaqui, une balle Indiene et quatre balles semance deben.

Du trante avril par la barque du dit patron Teissere venu de Livorne et pour le dit Franco Dalmede et Comp^ie^ neuf balles toille.

Du septiesme juillet par la barque de patron Sauveur Fournier venu du dit Livorne et pour le dit Villareal et Comp^ie^ une balle toille mousseline, douze barril estain et trois cens nonante six cuirs en poil Indians.

Du huictiesme du susdit mois par le v^au^ du dit Cap^ne^ Croizet venu du dit Livorne une balle toille et vingt barril estain.

Du dix huict du dit mois par la barque du dit patron Jauvas venu de Livorne dix sept barril fer blanc et une balle mousseline et pour le dit Franco Dalmede et Comp^ie^ une balle mousseline.

Du seize aoust par celle du dit Vellin venu de Livorne et pour compte de Nunnes Atias Franco Almede et Comp^ie^ vingt cinq pains plomb, une caisse senné et une caisse corail.

Du dix sept du dit mois par le v^au^ de Cap^ne^ Pol Giraud venu du dict Livorne et pour compte de Nonne Atias et Comp^ie^ une caisse Barbeau de senne.

Du vingt neuf du susdit mois par la barque du dit Teissere venu du dit Livorne et pour compte de Nonne Atias et Comp^ie une balle mousseline, trente six pains plomb, cent septante une balle campech, et pour le dit Villareal et Comp^ie une caisse bas d'Angleterre, un paquet dito, une balle mousseline et un paquet robbe diverses.

Du douze septembre par celle du dit Jauvas venu de Livorne et pour le dit Villareal et Comp^ie une balle toille.

Du treize du dit mois par le v^au du dit Cap^ne Marconnet venu du dit lieu et pour le dit Franco Almede et Comp^ie une balle drap d'Hollande.

Du vingt six octobre par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne et pour compte de Atias et Comp^ie douze cheres vache de Rosiers et douze cheres noires sans garniture et pour Villareal une balle drap et une balle mousseline.

Du second novembre par la barque du dit patron Jauvas venu du dit Livorne et pour le dit Villareal et Comp^ie une balle mousseline, deux balles drap d'Hollande, une caissete drap de Florence et deux caissetes d'indigues.

Du huictiesme du susdit mois par celle du dit Vellin venu du dit Livorne et pour le dit Villareal vingt trois caisses acier, Franco Almede et Comp^ie cent nonante quatre barils razin de Perse.

Du quatorziesme novembre par celle du dit Teissere venu du dit Livorne et pour les dits Nunes Atias et Comp^ie deux caisses senné, une balle laine, une balle escamite, pour le dit Villareal et Comp^ie deux caisses drap de soye, une caissete senne de Setto et une balle de mousseline.

Du quinziesme du susdit mois par le v^au de Cap^ne François Patti de la Ciotat venu d'Allexandrie et pour le dit Villareal et Comp^ie trois balles safranon, cent buffres, une balle toille bleue, cent escars buffres, une balle toille bleue du Caire, cent escars buffres, soixante cinq peaux, une balle contenant huitante betanine et nonante neuf toilles bleues, une balle tamarins, une balle toille bleue d'Alexandrie, une autre balle toille bleue et trois balles safranon.

Du premier decembre par le v^au du dit Cap^ne Tolosan venu d'Allexandrie et pour les dits Franco Almede Avidor et Comp^ie quatre balles safranon, huit balles lin, une balle toille et vingt six cuirs.

Du neufviesme du dit mois de decembre par la barque de Pierre Carle venu de Tripoly de Barbarie pour compte de Nunes et Atias quarante balles senné, deux cens vingt peaux chevraux, pour Dalmede et Avidor cinquante six balles senné, seize balles laine et pour les dits Villareal pere et fils seize balles senné, trois sacz en poudre et deux balles laine.

Du treize decembre par la barque du dit patron Dorgal venu de Tripoli de Barbarie et pour les dits Atias et Nunes deux balles escamite, une balle laine et pour le dit Villareal une couffe Cabas.

Du quatorziesme du dit mois par le v^au de Cap^ne Esprit Reynaud d'Antibes venu d'Allexandrie et pour les dits Villareal et Comp^ie une balle toillerie, une balle tanani, pour Franco Dalmede et Comp^ie, une balle toille bleue, deux balles safranon et quatre caffas encens.

Du seize du dit mois par la tartane du dit patron Teissere venu de Livorne pour Villareal et Comp^ie une balle escamite, quatre caisses verdias, pour Nunes et Atias, dix boutes suif, une balle laine rafine, pour Habran Jabob et Atias un coffre hardes.

Du dix sept du susdit mois par la barque d'Estienne Camoin venu de Livorne pour Nunes et Atias, deux balles escamite.

Du dix neuf du dit mois par la barque d'Anthoine Simon venu du dit Livorne pour les dits Nunes et Atias une caisse hardes, pour Franco Almede six caisses verdias.

Du mesme jour par celle du dit Couture venu du dit Livorne pour le dit Atias deux boutes senné en poudre.

Du vingtiesme decembre par la barque du dit patron Jauvas venu de Livorne pour les dits Villareal et Compie une balle Mousseline; pour Nunes et Atias une balle mousseline.

1679.

Du quatriesme febvrier par la tartane du dit Teissere venu de Livorne pour le dit Villareal et Compie trois balles senné, pour Nunes Atias et Compie six balles poivres.

Du sixiesme du dit mois par la barque du dit Tilli venu de Tunis pour le dit Jacob deux cens cuirs.

Du mesme jour par la barque de patron Pierre Rimbaud venu de Livorne pour Franco Almede deux balles senné et pour Villareal quatre balles senné.

Du quinziesme du dit mois par le vau de Capne Philip Coutel venu de Tunis pour Franco Almede trois mil cinq cens cinquante sept petits cuirs, mil et cinquante trois grands cuirs, pour le dit Villareal et Compie cent huictante cuirs.

Du vingt uniesme du susdit mois par le vau du dit Capne Marconnet venu de Livorne pour le dit Franco une balle mousseline.

Du mesme jour par le pinque du dit Dorgal venu de Livorne pour le dit Villareal et Compie cinq escaffas senné.

Du dit jour par la barque du dit patron Manaire venu du dit Livorne pour le dit Franco Almede, six balles toilles et cinq caisses encens.

Du vingt sept du dit mois par le vau du dit Capne Legrand venu d'Allexandrie pour compte de Villareal pere et fils un caffas bours, quatre caffas goume, pour Franco Almeda Avidor et Vais, un balot coque de Levant, deux balles safranon, quatre balles coque de Levant, pour Villareal une balle tapis de terre, une balle toille bleue, pour Manuel Nunes et Abraham Atias deux ballot lin manouf, pour Franco Dalmeda et Avidor trois balles lin Alep, pour Manuel Nunes et Abraham Atias une balle toille et demi tananis, un cafas bours Caireu, un caffas goume arabique, pour Villareal un ballot safranon et une balle toille de col.

Du second mars par la tartane de Pierre Estrine du Martigues venu de Livorne pour Villareal cinq caisses senes, pour Atias un coffre mousseline.

Du neufviesme du dit mois par le vau du dit Capne Rollaud venu d'Allexandrie ayant aporté pour Franco Dalmede trante six balles lin forfets, une balle bazanne, une balle coque de Levant, pour Villareal sept caffas goume, deux balles toille, treize balles encens, dix balles lin, quatre balles safranon, une balle bours, cent quarante buffres, pour Nunes et Atias deux balles toille bleue, deux balles lin, deux balles coque de Levant, deux caffas encens, deux caffas goume, une caissete aigrete.

Du dixiesme mars par le vau St Pol Capne Amariton Brian de La Rochelle venu de Livorne pour Villareal, deux balles et une caisse senné.

Du treize du susdit mois par la barque du dit Jauvas venu du dit Livorne pour le dit Villareal une balle mousseline, une balle drap et une caisse senné.

Du dix huict du dit par la barque de Sauveur Fournier venu du dit Livorne pour compte du dit Villareal une balle toille mousseline, pour Nunes et Atias une balle toille.

Du vingt sept du dit mois par la barque d'Estienne Camoin venu de Livorne pour le dit Villareal une balle mousseline.

Du vingt huit du dit mois par le vau de Capne Pierre Cerary venu de Tunis pour compte du dit Villareal huitante gros cuirs, trante cinq cuirs ordinaires,

unze cens cinquante petits cuirs et deux cens soixante cuirs gros, et Franco quatre mille cinq cens cuirs et une caisse bonets.

Du sixiesme avril par le v^au de Cap^ue Joseph Jouve de la Ciotat venu de Livorne pour le dit Villareal une balle senne et une balle merse.

Du vingt six du mesme mois par la barque de patron François Bremond de Cassis venu de Tripolli de Barbarie pour compte de Villareal pere et fils une balle senné, une caisse plume, pour Nunes et Atias deux cens sept balles senné, quarante cinq balles laine, une caisse plumes.

Du vingt huit du dit mois d'avril par la barque du dit patron Vellin venu de Livorne pour compte de Nunes et Atias deux balles garence, pour Villareal une balle toille et une balle drap.

Du douze may par le v^au du dit Cap^ne Marconnet venu du dit Livorne pour Nunes et Atias, une balle soye.

Du vingtiesme du susdit mois par la barque du dit Jauvas venu de Civita Vecchia et Livorne pour Nunes et Atias un coffre et une balle mousseline.

Du troisiesme juin par le pinque du dit patron Dorgal venu du dit Livorne pour Nunes et Atias trois balles laine.

Du mesme jour par la tartane du dit patron Teissere venu du dit Livorne pour Franco Dalmede un coffre remply de toille de couton, pour Villareal une balle safranon et deux balles drap d'Hollande.

Du quinziesme du susdit mois par la barque du dit Vellin venu du dit Livorne pour Villareal une balle mousseline, pour Nunes et Atias quatre balles laine de Languedoc.

Du premier juillet par le v^au les Trois Rois Cap^ne Bartellemy Bremond venu d'Allexandrete et Chipres pour Dalmede et Avidor quatre balles moucheoirs, deux caisses goume dragant, deux caisses encens, une balle laine rousse, une balle couton fillet.

Du mesme jour par le v^au le Mercure Cap^ne Henri Yarde de Londres venu de Tunis pour Villareal pere et fils six cens soixante cuirs, pour Franco Dalmede mil huit cens nonante sept cuirs.

Du troisiesme juillet par la tartane de patron Pierre Gouiran du Martigues venu de Livorne pour Villareal deux caisses cantaride.

Du douze du susdit mois par le v^au du dit Cap^ne Marconnet venu de Livorne pour Franco Almede et Avidor une caisse pointes, une caisse mousseline, pour Nunes et Atias une balle soye.

Du treiziesme du susdit mois par le v^au du dit Cap^ne Brue venu d'Allexandrie pour Franco Almede, une balle coque de Levant, deux coffes bourdas, pour Villareal pere et fils deux caffas goume arabique, une balle moucheoirs, une balle coque de Levant, un autre caffas goume arabique, une balle toille tananis, un autre caffas goume arabique, un caffas bours, septante cinq douzaines tailloles de laine, une autre balle tananis, pour les dits Villareal deux balles tananis, deux balles toilles bleues, deux caffas encens en sorte et deux caisses encens en larmes.

Du vingt sept du dit mois de juillet par le v^au de Cap^ne Jean Carle venu d'Allexandrie pour Franco Dalmede un caffas encens, dix balles lin, pour Nunes et Atias une balle toille de Rosset, pour Villareal une balle toille tananis, deux caffas goume, cinq caisses encens, deux balles lin, deux cens quarante cinq cuirs.

Du vingt neuf du susdit mois par la barque de patron Claude Reynaud venu d'Allexandrie pour Franco Dalmede trois balles lin, pour Villareal pere et fils deux balles lin, trois cens torons, quatre cafas encens, pour Nunes et Atias une balle toille alibret.

Du dernier du dit mois par la tartane du dit patron Gouiran du Martigues venu

de Livorne pour Joseph Villareal trois balles toilleries, pour Franco Dalmede quatre balles chanvre.

Du dix neuf aoust par la barque du dit patron Vellin venu du dit Livorne pour Joseph Villareal douze caisses rozaire de verre, pour Franco Dalmede deux balles laine.

Du vingt deuxiesme septembre par le v^au le Cheval Marin Cap^ne Guilh^e Arnaud de la Ciotat venu d'Allexandrie pour Villareal pere et fils deux caffas goume arabique, cinquante torons, deux cens cinquante vaches seches, quatre caisses encens en sorte, une balle tananis, un ballot zedoria, soixante huit chameaux, cinq cens torons secs, quatre balles lin fourfets, une balle robbe de Rosset, pour Nunes et Atias vingt-trois buffles secs, deux cens soixante cinq torons secs, deux cafas bours Cairen, neuf vaches seches, deux balles lin fourfete. deux caisses encens en sorte, trois balles lin fourfete, pour Franco Dalmeda et Avidor une caisse encens.

Du second octobre par la barque du dit patron Dorgal venu de Livorne et pour compte du dit Villareal un ballot cire.

Du douze du dit mois d'octobre par le v^au de Cap^ne Rolland Tolosan venu d'Allexandrie d'Égipte et pour compte des dits Villareal Nunes et Atias scavoir une balle moucheoir, une balle lin, deux balles tananis, quatre balles safranon, une autre balle safranon, deux caffas encens, une balle coque de Levant, quatre cens nonante torons, quatre buffres, trois caffas encens, une balle semance de bens et finalement une balle moucheoir et taillolle.

Du vingt quatriesme du susdit mois par le v^au de Cap^ne Simon Roux de la Ciotat venu d'Allexandrie d'Égipte pour Villareal, deux cens vingt trois buffres, deux balles lin fourfete, cent vingt huict torons, deux caffas encens en sorte, deux balles marchandises de Rosset, quatre balles safranon, mil septante cinq buffres, six autres caffas encens, deux balles semance de bens, une balle lin fourfete, une balle marchandises, deux caisses encens, une balle coque de Levant, douze autres balles lin fourfete, une autre balle safranon et cent vingt quatre escartz de buffre et pour Nunes et Atias, deux cens septante trois cuirs, deux balles safranon et pour Franco Dalmeda deux balles lin fourfete, un caffas plume d'autruche et finallement une balle toille de Rosset, de plus se treuve sumer les parties des dits cuirs si dernier au 6e Juillet.

Nous, greffier en l'admirauté au siège de ceste ville de Marseille, Certiffions avoir procédé à la facture de l'estat cy dessus en vertu du décret rendu par Me François Lion advocat en la Cour Commis de Monsieur le lieutenant general en la dite admirauté au bas de la requeste à luy presantée par Joseph Vais Villareal et Comp^ie Juifs le dix huict Octobre et exploit d'injonction en consequance fait le mesme jour et verifflié tous les articles contenus au dit estat posite par posite sur les registres d'entrée des bastimans de Mer du dit Greffe depuis l'année mil six cens septante jusques au vingt quatre octobre mil six cens soixante dix neuf avec toute l'exactitude possible. En foy de quoy nous avons signé les présantes. A Marseille le vingt huictiesme Novembre Mil six cens soixante dix neuf.

Signé : Bayon.

Nous, Jean François de Billon, Conseiller du Roy Lieutenant général civil et criminel en la Marine et Admirauté des mers de Levant au siège de ceste ville de Marseille, Certiffions et attestons à tous qu'il appartiendra

que Mre François Bayon qui a signé sy dessus est greffier en la dite Admirauté aux escritures et signatures duquel pleine et entiere foy est adjoustée tant en jugement que dehors, en tesmoin dequoy nous avons signé les présentes et à icelles fait mettre et apposer le scel Royal accoustumé en la dite Admirauté.

A Marseille ce vingt trois Janvier mil six cens quatre vingts.

Signé : Billon.

(Archives des Affaires Étrangères. — Mém. et Docum., France (Provence), t. 1729, ff. 319-332.

III

18 Septembre 1676.

Arrest du Parlement d'Aix qui permet à Joseph Vais Villareal et Abraham Atias de trafiquer et séjourner à Marseille.

Extrait des Registres de Parlement, En la Chambre ordonnée au temps des vaccations.

Sur la requeste présentée à la Chambre ordonnée durant les vaccations par *Joseph Vais Villareal* et *Abraham Atias*, marchands Juifs de créance de la ville de Livorne, tendante afin pour les causes y contenues que, depuis six années et sous la foy de la déclaration de Sa Majesté donnée a Paris au mois de Mars 1669, verifiée par arrest de la Cour du Neuf^e avril suivant, à la poursuite du procureur général, les Eschevins de Marseille ouïs, contenant la dite déclaration permission à tous estrangers et autres personnes de toute nation et qualité, d'y entrer et aborder avec leurs vaisseaux, bastimens et marchandises sans payer aucun droit quelque séjour qu'ils aient fait, sans qu'ils soient sujets aux droits d'aubeine ny qu'ils puissent estre traités comme estrangers en cas de deceds, lequel arrivant, leurs enfans, héritiers, ou ayans cause, pourront recueillir leurs biens et successions comme s'ils estoient vrais et naturels françois, les suplians sont venus résider à Marseille avec leurs familles pour y negocier et trafiquer tant par mer que par terre, de mesme que les autres negocians, où ils ont apporté des effets de grande consideration aux parties du Levant, et ailleurs ; Et d'autant que pour estre venus à la faveur de la dite declaration qui a esté suivie de permission particuliere de Sa Majesté, faire leur residence à Marseille, il ne seroit pas raisonnable qu'ils y fussent troublés, ny privés de la liberté qui leur est donnée de negocier, et disposer de leurs facultés comme toutes les autres nations, il leur importe d'estre mis sous la sauvegarde du Roy et de la Cour, de mesme qu'il a esté ordonné pour Jacob Franco Dalmeida par arrest du cinq avril 1674, Requierent que sous le bon plaisir de la Chambre il soit ordonné que les supplians, leurs familles et commettans seront mis sous la sauvegarde du Roy et de la Cour et jouiront du fruit et effet de la dite déclaration de Sa Majesté conformement à icelle, et, à ces fins, que inhi-

bitions et deffences seront faites à toutes personnes de les troubler ny donner aucun empeschement dans leur residence, habitation, negoce et disposition et permission et informer contre les contrevenans ; — Veu la coppie de l'imprimé de l'Edit et déclaration de Sa Majesté, Arrest d'enregistrement du mois de Mars et Avril 1669, Extrait d'arrest de la Cour rendu sur la requeste de Jacob Franco Dalmeida du 5e avril 1674, Requeste dont est question a point soit montré au Procureur general du Roy, sa réponse du 5e Septembre présent mois, Tout consideré.

Dit a esté que la Chambre, suivant l'intention de Sa Majesté contenue en sa declaration du mois de Mars Mil six cens soixante neuf, registrée par la Cour le neuf avril de la mesme année, a ordonné et ordonne que les dits Joseph Vais Villareal et Abraham Atias et leurs familles seront sous la protection du Roy et de la Cour ; leur permet de trafiquer, négocier et sejourner en la ville de Marseille et disposer en cas de deceds de leurs biens comme les autres estrangers, le tout conformement à la dite déclaration de Sa Majesté ; fait deffences à toutes personnes de les troubler et en cas de trouble il en sera informé par le premier juge royal ou huissier de la Cour. Publié à la barre du Parlement de Provence séant à Aix le 18e jour du mois de Septembre Mil six cens soixante et seize. Collationné. Signé : Imbert.

(Archives des Affaires Étrangères. — Mémoires et Documents, France (Provence), tome 1729, ff. 304-305.)

IV

Extrait des registres de l'admirauté.

Du troisiesme febvrier mil six cens soixante seize : est comparu par devant Nous, Lieutenant, Estienne Sibelly au lieu et place de feu Nicolas Hermitte patron de barque de ceste ville, par serement a dict que despuis le quatorziesme d'aoust dernier seroit parti de ceste ville avec la ditte barque patronisée par le dit feu Hermitte pour son voyage à Livourne où, estant arrivé, y avoit deschargé les marchandises mentionnées dans sa visitte d'où il se seroit nolisé pour Tripoli de Barbarie par des marchands du dit Livourne ; et après ils auroint entrepris son dit voyage où estans ils y auroint chargé pour son rettour pour le dit Livourne pour compte de Jacob Boussan 1 bb senne, 1 bb cire ; pour Manuel Jacob et Esgard 4 bb senne, 150 cuirs en poil, 50 cuirs acoutres ; pour Abraham Misses 16 bb senne, 3 sacs ditte, 313 cuirs en poil, 54 cuirs buffre, 1 boitte perles, 4 bb Indiennes, 3 bb toilles et diverses, 3 caisses plumes, 2 bb ditte, 4 bb laine ; pour Nissin et Tailhard, 1 fagot plumes, 2 fagot diverses, 20 bb senne, 3 bb Indiennes, 1 bb Maugarbine ; pour Moïse Agi, 2 bb senne, 150 cuirs en poil, 27 buffres, 156 autres cuirs en poil, 2 caisses plumes et 11 bb ditte, 1 bbot fouches ; pour Isac Missin, 1 bb senne, 1 fagot Barracan, 1 sac lanteilles ; pour Nissin et Agib, 1 caisse grandes fauces et 1 petit sac

dittes; pour Jacob Isac Camache, 2 bb senné, 1 fagot plumes; pour Moise et Souffran, 1 bb^ot taillolles, 1 bb^ot sendalines et plumes; pour Mise et Gabriel Faro, 2 bb et 1 bb^ot tapis, 10 buffres, 150 cuirs en poil; pour Said Abit, 1 bb^ot grenades, 2 fagot sendalines, une jarre challe sans autre; declarant en outre qu'estant arrivé au dit Livourne avec le dit chargement pour y descharger icelles suivant son nolisement et pollice de chargement seroint esté refusés à cause que deux jours après son arrivée, le dit feu patron Hermite seroit dexedé de la peste, les obligèrent de sortir des Mers du dit Livourne ainsin qu'est justiffié par l'extrait du commandement que leur feust faict par les SS^rs Magistras du dit Livourne que a remis hier le greffe, estant arrivé le quatorze du mois de dexembre dernier pendant lequel temps auroint faict quarantaine, declarant en outre de tout ce que dessus en vouloir faire constat par devant nous pour luy servir ainsin qu'il apartiendra ayant heu l'entrée le jourd'hui par ordre des Intandans de la Santé. Nous requerant à cela desquels dire et exposition et declaration et cest soubz marque E S à l'original.

Extraict collationné par moy commis du dit
Greffe en la dicte admirauté soubzsigné.

Signé : Bayon.

(Archives des Affaires Étrangères. — Mém. et Docum., France (Provence), t. 1729, f° 336.)

V.

Au Roy,

Sire,

Votre Majesté par son Edit du mois de mars 1669 a declaré le port de la ville de Marseille franc et libre à tous marchands estrangers de quelque nation et qualité qu'ils soient, pour y négocier et séjourner sans pouvoir estre traittés comme estrangers, leurs enfans, héritiers ou aians cause, pouvant recueillir leurs successions comme s'ils étoient naturels françois. Que ceux mesme qui y auront établi leur domicile et fait un commerce assidu pendant douze années consécutives, en seront reputés bourgeois et rendus participans de tous les droits et privilèges.

Joseph Vais Villareal et Abraham Atias, marchans de Créance Juifve, sous la foy de cet Edit et d'une permission particulière en forme de passeport, que Votre Majesté leur a donnée, sont venus de la ville de Livorne depuis 1670 résider en celle de Marseille, où ils ont demeuré assiduement jusqu'à ce jour.

Les effets considerables qu'ils y ont apporté et le grand negoce qu'ils y ont fait, ont produit un benefice notable a vos Douannes, mais ils leur ont attiré l'envie de plusieurs habitans, en sorte qu'ils ont été obligés d'obtenir du Parlement d'Aix, un arrest du 18 Septembre 1676 qui les met sous la protection de Votre Majesté avec permission de trafiquer, et de jouir des autres graces portées par cet Edit.

Au préjudice toutesfois d'iceluy et du dit passeport et arrest du Parlement cette mesme envie a renouvellé ses poursuittes contre les suplians et contre ceux de leur creance, jusque là que les Echevins et députés du Commerce de la dite ville ont osé leur imputer des calomnies si grandes que Votre Majesté par un effet de sa bonté et justice ordinaire a ordonné pour en estre esclaircie, que le s^r Roullié Intendant en informeroit.

Les suplians assurés comme ils sont de leur innocence, afin d'accelerer d'autant plus la dite information, ont présenté requeste au dit sieur Intendant, par laquelle ils ont répondu succintement à ce qu'on leur reproche, et afin de ne pas user de redite, ils l'ont attachée au présent placet, supliant tres humblement V. M. de se la faire lire.

N'estans pas coupables d'aucuns crimes, on leur en impute de faux et inventés à plaisir en disant qu'ils font des assemblées scandaleuses dans leurs maisons et qu'ils donnent avis aux Pirates et Corsaires du départ des vaisseaux.

A l'égard du premier, Votre Majesté en connoitra la vérité par l'information du dit s^r Intendant.

Quant à l'autre prétendu crime, il est contre le bon sens de les en accuser puisqu'ayant interest dans presque tous les vaisseaux qui partent et qui arrivent à Marseille, ils travailleroient à leur propre ruine que de donner de tels avis.

Ils en sont d'autant plus innocens qu'il leur seroit impossible d'avertir les Corsaires qui sont en mer ny leur donner dans les lieux de leur retraite des nouvelles du départ des vaisseaux assez à tems pour en profiter.

Il ne suffit pas aus dits Echevins d'une accusation si frivolle, il n'y a point de mauvais traittemens qu'ils ne fassent aux suplians et à ceux de leur creance mesme contre le droit des gens, afin de les obliger à se retirer de la dite ville.

Car quand des marchands Juifs de Livorne arrivent à Marseille on leur fait faire la quarantaine quoy qu'il n'y ayt point de contagion et qu'on ne la fasse point faire aux autres habitans qui sont venus en la mesme compagnie.

On retient les lettres missives qui leur sont addressées et on empesche qu'elles leur soient rendues, quoy qu'il n'y ayt rien de si sacré dans la société civille ny de si important pour le commerce, contre les intentions de Votre Majesté qui veut qu'ils soient traittés comme s'ils étoient nés ses sujets.

Ce qu'il y a encore de plus inhumain, ce sont les deffences faites à la boucherie de leur donner aucune viande ainsy qu'on faisoit auparavant pour les necessiter par ce deffaut de vivre à se refugier ailleurs avec leurs marchandises et effects affin que comme ils sont tres considerables et ne peuvent estre emportés de la sorte qu'avec précipitation et perte, les suplians y trouvent leur ruine entière.

Ce sont là, Sire, les maux effectifs que souffrent les suplians et ceux de

leur créance en votre ville de Marseille contre la disposition de vos Edits, dont ils suplient tres humblement Votre Majesté de leur faire justice.

Cependant ils prennent la liberté de se jetter aux pieds de Votre Majesté pour luy représenter en tout respect que leur conduite dans le Commerce et l'avantage qu'ils ont apporté à la ville de Marseille leur devoit procurer un traitement tout contraire.

Car ils s'acquittent de leur negoce avec tant de probité, qu'ils en prennent pour tesmoins le corps des marchands drogustes et tanneurs, les Capitaines des vaisseaux et autres qui ont fait des affaires avec eux.

Quant à l'avantage de la dite ville par le trafic des suplians il est facile de se le persuader, puisqu'il s'étend dans tout le Levant, en Barbarie, Italie et autres parties du monde et c'est ce qui leur a attiré l'envie de quelques uns de ces habitans qui n'en pouvant pas faire un semblable pour n'avoir pas des correspondances générales en ces pays là et n'estre pas assez forts en biens pour de telles entreprises.

L'expérience a fait voir que l'agrandissement et les richesses des villes, ont toujours procédé des estrangers et non des naturels habitans.

Il n'y a point de nation qui puisse mieux faire reussir le négoce que les Juifs parceque tout leur bien est en argent et marchandises sans avoir aucuns biens en fonds de terre, negocians tous par la force de leur argent et de leur industrie. Or comme leur trafic se fait entierement par mer en toutes les parties du monde, cela attire un plus grand négoce, ce que les autres estrangers ne peuvent executer vù qu'ils s'attachent seulement à leur pays.

C'est ce qui a causé la grandeur et la richesse des villes d'Amsterdam, Hambourg, Venise et Livorne, étant notoire que ce sont les Juifs qui en soutiennent les places et qui les ont par leur negoce rendues fameuses par toute la terre.

Dans l'Empire du Grand Seigneur, ce sont les seuls Juifs qui maintiennent le commerce, et comme ils sont intelligens, ils en font et manient toutes les affaires des finances, et des Douannes.

Si on a commencé à voir quelque fruit par le moyen du port franc de Marseille on peut dire que ce sont les suplians qui y ont le plus contribué par le grand nombre de marchandises qu'ils y font venir, et par les manufactures de France et fruits qu'ils en ont fait sortir. C'est dont les registres de l'Admirauté et des Douannes font foy.

Ils peuvent donc dire avec vérité qu'ils ont donné un accroissement tres notable au negoce de Marseille, et un proffit considerable aux fermes de Votre Majesté, puisque pour le seul sené qu'ils ont fait venir en une année, ils ont payé plus de seize mil livres, les soyes pareillement et autres marchandises qui leur viennent par le credit et par l'argent de leurs amis du Levant, comme les Armeniens et autres, produisent un grand benefice au commerce, et un grand profit aux fermes de Votre Majesté, au lieu que si les habitans de Marseille faisoient seuls le negoce, le public n'en pourroit pas recevoir tant de satisfaction.

On peut objecter aux suplians que s'ils n'etoient pas à Marseille les marchands d'icelle ville feroient le même negoce qu'ils font.

C'est ce qui est impossible aux dits habitans de faire, avec le même avantage pour le Royaume.

Par la raison que lorsque les marchands estrangers qui sont au Levant, en Barbarie et ailleurs, envoient leurs marchandises à Marseille iceux suplians ne leur donnent en retour que des manufactures et fruits du Royaume, au lieu que les habitans de la dite ville seroient obligés d'en paier la valleur en piastres qui par ce moyen sortiroient du pais.

2° Si Votre Majesté pour l'accroissement du Commerce, donnoit la liberté aux marchands Juifs de venir s'abituer à Marseille, il en viendroit un plus grand nombre qui ayant des fonds capables, feroit en peu de temps un progrès considerable, ce que les marchands de la dite ville ne peuvent executer facilement puisqu'il en faut plusieurs pour l'équipement d'un vaisseau, au lieu qu'un des suplians suffit seul pour cela.

3° Il n'y a que les seuls Juifs qui soient seuls capables de faire de tels progrès, on reconnoitra par les registres, si quelques autres estrangers ont donné un aussi grand bénéfice qu'eux aux fermes de Votre Majesté, ni fait entrer en si peu de temps une aussi grande quantité de toutes sortes de marchandises, ce qui étant un bien général, doit estre plus considéré que celuy de quelques particuliers que leur interest propre fait parler.

Et d'autant qu'après toutes ces raisons les suplians ont sujet d'espérer de Votre Majesté l'honneur de sa protection, et qu'elle aura la bonté de les rendre participans comme les autres estrangers des graces contenues en l'Edit de l'affranchissement du port de Marseille, Ils la suplient très humblement de leur accorder et à ceux de leur créance, la liberté. et le pouvoir de faire en secret dans leurs maisons l'exercice de leur Religion, sans pouvoir y estre troublés ny inquietés.

Que s'ils étoient assez malheureux que Votre Majesté leur ordonnast de se retirer, ce qu'à Dieu ne plaise, et qu'Elle ne desirast pas qu'ils jouissent plus longtems de l'honneur de vivre sous sa juste domination, ce qui leur seroit un aussi grand mal que la perte de leurs biens, Ils la suplient en tout respect, que par un effet de sa justice ils soient mis sous sa sauvegarde royale, avec deffences à toutes personnes de leur méffaire ny médire, et leur vouloir donner un delay competant pour faire emporter leurs effets et marchandises, et se faire païer de ce qui leur est deub. Ce qu'ils se promettent de la bonté de Votre Majesté pour laquelle ils feront incessamment des vœux à Dieu, desirans de vivre et mourir pour son service.

(Archives des Affaires Étrangères. — Mémoires et Documents, France (Provence), t. 1729, ff. 293-297.)

VI.

Réponse des sieurs Échevins et Députés du Commerce de Marseille au Mémoire de Joseph Vias Villaréal, juif de Livourne, présenté à Mgr le marquis de Seignelay, tendant à avoir permission de revenir en France.

Villaréal est un juif de distinction et d'une conséquence préjudiciable à l'Etat et au commerce, ayant, par sa conduite, donné lieu à Sa Majesté, dans le temps de la guerre d'Alger, de juger nécessaire pour le bien de son service d'ordonner à feu M. de Pilles, gouverneur de Marseille, de faire sortir incessamment tous les Juifs y établis, non-seulement de ladite ville mais mesme de son royaume. Cet ordre, daté de Saint-Cloud, le 3e de may 1682, fut précédé d'amples informations juridiquement prises par M. Rouillé, intendant en Provence, ensuite de la lettre de Cachet de Sa Majesté du 28 de juillet 1679, expédiée sur les plaintes de M. l'Évesque de Marseille et des sieurs Echevins et Députés du Commerce.

Et, en effet, ledit Villaréal fut convaincu d'avoir fait une espèce de sinagogue dans sa maison à Marseille, tous les Juifs, au nombre de quarante, s'y assemblant pour l'exercice de leur religion et y célébrant toutes les festes et cérémonies, sans nulle sorte de retenue ni de ménagement.

Il fut encore convaincu, et ses frères aussi, d'avoir donné des avis aux Barbares, et particulièrement aux Algériens, de toutes les entreprises et préparatifs que Sa Majesté destinoit contre eux, ensemble du départ et destination des vaisseaux français, et d'avoir entretenu une si grande correspondance avec les corsaires, mesme avec ceux de Majorque, qu'ils avoient revendu quelquefois aux marchands de Marseille les mesmes effets que les mesmes corsaires avoient pris sur eux, jusque-là que ledit Villaréal eut la hardiesse inconcevable de former opposition à la réclamation que des marchands firent de leurs propres marchandises qu'un Corsaire de Tripoli leur avoit prises sur le vaisseau de capitaine Joseph Thomassin de Marseille, lesquelles avaient été portées par un cas fortuit aux Isles de Marseille, à cause du refus qu'on fit à Livourne de les laisser entrer dans un temps de soupçon de peste ; et, ayant ledit Villaréal été débouté de son opposition par sentence des Officiers de l'Admiranté, il en releva appel au Parlement de Provence, qui confirma ladite sentence. De sorte que ce ne fut que pour des grandes et importantes raisons d'Etat et avec une parfaite connoissance de cause que Sa Majesté fit chasser ledit Juif de son royaume.

Du depuis, il n'est point d'artifice que Villaréal n'ait pratiqué pour tascher de surprendre quelque permission de revenir en France et y continuer ses malversations. Et, en effet, il surprit un arrest de la Chambre des Vacations du Parlement d'Aix portant permission à Atias, son beau-frère, de séjourner pendant trois mois à Marseille : mais, ce séjour estant

une désobéissance aux ordres du Roi, M. Morant, Intendant en Provence, rendit une ordonnance conforme aux intentions de Sa Majesté, et elle ne fut exécutée qu'avec toute la modération possible, bien loin que ce fust avec violence ainsi que Villaréal l'a supposé contre la vérité.

Moins encore est-il véritable qu'aucun particulier de Marseille fut alors débiteur envers lui de 30.000 livres, ni qu'il en ait été composé avec perte d'un quart, comme il le suppose et dont on le défie de pouvoir rapporter aucune sorte de justification, la vérité estant qu'un marchand de Saint-Malo, et non de Marseille, nommé Boulain de Sambuc, ayant contracté avec Villaréal à Livourne mesme où ils étoient l'un et l'autre, lui fournit pour 21.597 l. 11 s. de lettres de change sur divers particuliers de Marseille qui présuposérent ne devoir pas autant qu'il leur avoit été tiré et, par l'accord qui fut ensuite passé par devant Me Gourdan, notaire de Marseille, le 23 novembre 1683, il demeura justifié que Villaréal fut entièrement satisfait, soit en deniers ou en lettres de change et cessions de ce qui lui pouvoit estre légitimement dû.

Présentement, ledit Villaréal demandant la mesme permission de revenir en France, il a supposé par son Mémoire deux autres faits également faux : le premier, que sa résidence avoit été avantageuse aux fermes du Roi, ayant procuré, dit-il, aux coffres de Sa Majesté par le seul article du senné, 16.000 livres tous les ans, sans les autres marchandises ; et la deuxième, qu'il lui estoit encore dû la somme de 51.599 l. 17 s. par des particuliers de Marseille, énoncés en un Etat joint à son Mémoire, signé par Me Maillet, notaire de Marseille, et c'est principalement sur ce dernier article qu'il se fonde pour insinuer une espèce d'équité de lui accorder sa demande.

Mais rien ne pouvoit contribuer plus puissamment à faire éclater manifestement la fraude et la témérité dudit Villaréal que ces deux suppositions, car, quant à la première, l'on soutient qu'il n'a peut-estre pas fait passer à Lyon pour cinq mille cens de marchandises pendant plus de douze années de résidence à Marseille, et ainsi il est absolument impossible qu'il ait pu donner aucuns profits tant soit peu considérables tout son commerce étant borné à Marseille. Et quand ce qu'il avance seroit véritable (ce que non), il n'auroit jamais fait en cela qu'usurper la place des sujets de Sa Majesté qu'il auroit privés des avantages du mesme commerce qu'ils auroient fait eux-mesmes, en façon qu'en regard des fermes de Sa Majesté, il auroit été indifférent que les droits eussent été produits par les effets des uns ou par ceux des autres.

Mais, tout au contraire, rien n'a été plus préjudiciable aux sujets de Sa Majesté que la plus grande importance du commerce de Villaréal et des autres Juifs. Car, comme ceux-ci ne négocient ordinairement qu'en marchandises déprédées, ayant maison établie en Barbarie et à Livourne, ils ont moyen, à la faveur des avantages illicites dont ils se prévalent de vendre a meilleur marché que les autres dont les effets procèdent d'un négoce légitime ; et cette différence de prix attirant aux Juifs la préférence dans les occasions de vente, il s'ensuit que les Juifs ruinent les sujets

de Sa Majesté, qui ne peuvent vendre qu'à vil prix leurs marchandises, lesquelles leur coûtent beaucoup plus qu'aux Juifs ne les ayant pas par des voies illicites comme eux.

Sur la seconde supposition dudit Villaréal, il suffit de voir les apostilles mises au marge de la copie de l'état de ses prétendues dettes qu'il fait monter à 51.599 l. 17 s., pour juger combien sa malice est extraordinaire et grossière en mesme temps, car, par ces apostilles certifiées véritables par le même notaire qui a expédié ledit état par lui produit, il demeure justifié qu'il ne lui est absolument rien dû à Marseille ayant lui-mesme reçu paiement de presque tous les débiteurs dénommés audit estat, à la réserve de quelques parties perdues par le risque de la mer dont il étoit chargé ou par l'insolvabilité notoire des débiteurs qui ont fait banqueroute.

De sorte qu'après avoir montré d'une manière si convaincante le caractère dangereux et extraordinaire dud. Villaréal, et le très grand préjudice que son établissement à Marseille a causé et causeroit toujours plus, les dits sieurs Echevins et Députés du Commerce espèrent de la bonté de Sa Majesté la grâce de n'accorder pas, s'il lui plaist, audit Villaréal ni aux autres Juifs la permission qu'ils demandent.

(Bibliothèque Nationale, Ms. fr. 18979, f° 146.)

NOTES ET MÉLANGES

NOTE SUR JOSÈPHE

Josèphe (*Ant. jud.*, XVII, 10, 10) vient de raconter l'expédition de Quintilius Varus, gouverneur de Syrie, contre les Juifs rebelles (4 av. J.-C.), la soumission de Jérusalem, la mise en croix de deux mille des principaux insurgés. Il continue ainsi, d'après le texte des manuscrits (édition Naber) :

§ 296. μετὰ δὲ τοῦτο τὴν μὲν αὑτοῦ στρατιὰν ἀποπέμπεται, χρήσιμον μὲν ὁρῶν ἐπ' οὐδαμινοῖς οὖσαν πράγμασι· πολλὰ γὰρ ἠτάκτητο αὐτοῖς καὶ παρήκουστο τῶν δογμάτων καὶ ὧν ἠξίου Οὔαρος, ἐφέσει κερδῶν ἃ ἐκ τοῦ κακουργεῖν περιεγένοντο αὐτοῖς· (297) αὐτὸς δὲ μυρίους Ἰουδαίους συνεστηκέναι πυνθανόμενος ἠπείγετο εἰς κατάληψιν αὐτῶν.

« Après cela il (Varus) licencie sa propre armée, voyant qu'elle ne lui était utile à rien ; car ses soldats avaient commis beaucoup d'actes d'indiscipline et contrevenu aux décisions et aux ordres de Varus, par avidité des gains que leur procuraient leurs méfaits. Lui-même, apprenant que dix mille Juifs s'étaient rassemblés, marcha en diligence pour les saisir. »

On a peine à croire qu'aucun éditeur (à ma connaissance, du moins) n'ait été arrêté par le ridicule de cet exposé. Comment imaginer un général romain licenciant toute une armée — trois légions — à cause de quelques actes d'indiscipline, et ensuite, une fois dépourvu de troupes, s'en allant (tout seul ?) pour écraser dix mille insurgés ! Le bon Arnaud d'Andilly paraît seul avoir senti l'extravagance de la conduite attribuée à Varus. Il traduit en conséquence : « il *voulait* les renvoyer, lorsqu'il apprit que dix mille Juifs s'étaient rassemblés ». Mais il est clair que le grec ne comporte pas cette atténuation : ἀποπέμπεται signifie : « il renvoie » et non « il veut renvoyer ».

La vérité est que le texte est fautif et que la faute est dans le mot αὐτοῦ (les manuscrits ont αὐτοῦ ou ἑαυτοῦ, ce qui revient au même). Il faut lire Ἀρέτου[1]. Arétas, roi des Arabes de Pétra, avait envoyé un corps d'infanterie et de cavalerie au secours de Varus « par haine d'Hérode » (§ 287), et ces auxiliaires avaient mis à feu et à sang plusieurs bourgs du pays de Samarie (§ 290-291). On comprend que le général romain ait saisi la première occasion de se débarrasser d'alliés aussi compromettants. Il renvoie le corps d'Arétas, τὴν μὲν Ἀρέτου στρατιάν.

Du reste, le texte correspondant du *Bellum* aurait dû depuis longtemps suggérer la correction nécessaire Ἀρέτου pour αὐτοῦ. Voici, en effet, comment s'y exprime Josèphe (*Bell.*, II, 5, 3, § 76) : « On annonça à Varus qu'il restait encore dix mille hommes sous les armes en Idumée. Ce général, trouvant que les Arabes ne se conduisaient pas comme des alliés, mais faisaient la guerre pour satisfaire leurs propres passions (τοὺς μὲν Ἄραβας εὑρὼν οὐ συμμάχων ἦθος ἔχοντας ἀλλ' ἰδίῳ πάθει στρατευομένους) et que, par haine pour Hérode, ils maltraitaient le pays plus qu'il ne le désirait, les licencie (ἀποπέμπεται) et avec ses propres légions (μετὰ τῶν ἰδίων ταγμάτων) marche contre les insurgés. » Les « Arabes », c'est précisément le contingent envoyé par Arétas (§ 68).

On voit par cet exemple combien il est nécessaire pour l'éditeur ou le traducteur de Josèphe d'avoir constamment sous les yeux les textes parallèles du *Bellum* et des *Antiquités*. Malgré la différence du style, ce sont, dans bien des cas, comme deux copies d'un même archétype qui servent à se corriger mutuellement.

THÉODORE REINACH.

LE MISCHLÉ SINDBAD

SOURCE MÉCONNUE DU TABLEAU DE CONSTANT DU HAMEL

Parmi les contes du *Mischlé Sindbad*, c'est sans doute celui des Trois Bossus dont la littérature comparée s'est le plus occupée.

1. Ou Ἀρέτα, forme indiquée par les dictionnaires ; mais la faute αὐτοῦ paraît plutôt supposer le génititif en ου, préféré par les Attiques. Voir Kühner Blass, *Gr. Grammatik*, I, 386.

Il n'est guère contesté que ce conte présente la rédaction la plus ancienne de ce sujet si répandu [1]. Le travail classique sur la question, celui de M. Pillet, ne traite d'aucun autre parallèle du fableau des Trois Bossus ménestrels avec autant de détail. Tandis qu'il se contente de résumer toutes les autres versions, M. Pillet reproduit textuellement la traduction donnée par Selig (Paulus) Cassel, et l'annote au moyen des variantes des deux autres traductions. Car le Mischlé Sindbad a été traduit déjà trois fois et la version de S.-P. Cassel a atteint jusqu'à trois éditions [2]. Néanmoins nous allons voir que le texte du conte n'a pas encore été exactement lu ni bien compris.

Il s'agit d'une jeune femme mariée à un vieillard qui se distrait par la danse et la musique des trois bossus. Le mari arrive inopinément. Alors il est raconté de la femme, d'après le texte de Cassel [3] : ותקם עם שפחתה ושתליכם [4] בבית אחר ואותו הבית מלא נוצה והמה שכורים נחנקו בנוצה וימותו.

Écoutons les traductions [5] : « Sogleich stand die Dame auf mit ihrer Dienerin : [sie] trugen die Leute in einen anderen Raum [Cy. : *dans un autre endroit de la maison*, mais S. : in ein anderes Haus], derüber drinnen S., *là* Cy. entstand Zank ; die Trunkenen erwürgten sich im Zank und starben. » C'est-à-dire que les trois bossus, couchés ivres dans une autre chambre, se seraient querellés et égorgés. Nous ne nous arrêtons pas à l'absurdité du fait qui manque absolument de motifs. Pourquoi se seraient-ils querellés? Ivres à être emportés sans le savoir, comment se seraient-ils tués l'un l'autre? Aussi bien, les malheureux dans les contes de ce type n'ont pas coutume d'être placés si commodément; d'ordinaire ils sont mis sous un lit, même sous une trappe, etc. Mais c'est d'abord la langue qui repousse une pareille interprétation. ואותו הבית מלא נוצה même dans l'hébreu plutôt barbare que classique du Mischlé Sindbad ne peut vouloir dire : ils se querellaient dans cette maison, — d'autant moins que נוצה ne signifie jamais la querelle, mais déjà dans la Bible (Ezéchiel,

1. Alfred Pillet, *Das Fableau von den Trois Bossus Menestrels und verwandte Erzählungen früher und später Zeit*, Halle, 1901, p. 18.

2. Pillet, p. 18, n. 1, donne la bibliographie : Sengelmann, *Das Buch der Sieben weisen Meister, aus dem Hebräischen und Griechischen zum ersten Male übersetzt*, Halle, 1842 ; Carmoly, *Paraboles de Sendabar sur les ruses des femmes, traduites de l'hébreu*, Paris, 1849 ; pour moi, je n'ai à ma portée que le livre de Cassel, *Mischle Sindbad, Secundus Syntipas*, Berlin, 1891³.

3. Texte hébreu, p. יא, ll. 611-613.

4. Faute d'impression pour ותשליכם.

5. Pillet, p. 19.

XVII, 3, 7, Job, XXXIX, 13 et probablement aussi Lévitique, I, 16) « les plumes », « le plumage » des oiseaux. Ici le mot garde le même sens. Il faut lire : ותשליכם בחבית אחת, ואותה החבית מלאה נוצה, והמה שכורים נחנקו בנוצה וימותו. « La femme et sa servante jetèrent les trois bossus dans un tonneau plein de plumes d'oiseau ; ivres comme ils étaient, ils furent étouffés par les plumes et moururent. »

Cette manière de lire et d'interpréter le texte hébreu m'a été inspirée et me semble confirmée par un trait analogue d'un fableau français. Dans le Constant du Hamel[1], le prêtre, le prévôt et le forestier qui étaient acharnés après Isabel, femme non moins vertueuse que jolie de Constant du Hamel, sont forcés de sauter l'un après l'autre dans un tonneau de plumes. Constant, après une autre vengeance trop forte, met le feu au tonneau, les amants vêtus d'un manteau de plumes détalent, chassés par les chiens.

Pillet[2] cherche en vain une analogie à cet élément du fableau. Or, le Mischlé Sindbad peut être regardé non seulement comme analogue, mais même comme la source probable, quoique fort indirecte, de cette invention assez heureuse.

Budapest, avril 1908.

BERNARD HELLER.

DOCUMENTS PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

Sous le titre « Un acte hébreu de fiançailles, de l'année 1049 », M. Israël Lévi a publié dans la *Revue*[3] une pièce de la *Gueniza* du Caire, aux termes de laquelle Mahfouz (protégé, ou préservé), fils de Menahem, promet le mariage à Fadilât (gracieuse), fille d'Abraham ben Mesoullam. A côté de ce contrat, dressé à Fostât[4], ou faubourg du Caire, une place est due aux deux textes suivants :

1. Montaiglon-Raynaud, *Recueil général et complet des Fabliaux*, etc., vol. VI, n° CVI, p. 166-198.
2. P. 73, n. 2.
3. T. XLVII, p. 300.
4. V. B. James Worman, *Note on the Jews in Fostat*, *J.Q.R.*, XVIII, 1-39.

I

La première est écrite sur un petit parchemin d'environ 16 centimètres de haut sur une largeur un peu moindre. Elle est complète, sans autre lacune que quelques trous au milieu, et conçue en ces termes :

בתרין בשבת דהוא שיתסר יומי ירח סיון שנת אלפא ותלת
מאה ושבעין ושבע שנין למנינא דרגילינא ביה בפסטאט מצרים דעל
נילוס נהרא מותבה אנא צדקה בר משה וכל שום דאית לי צביתי
ברעות נפשי בדלא אניסנא ושבקית ופטרית ותדוכית יתיכי... על...
בת... וכל שום דאית ליכי די הות אנתתי מן קדמת דנא וכדו
תרוכית יתיכי לכי דיתהוויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא
לכל גבר דיתיצביין ואנש לא ימחה בידיכי מן יומא[1] דנן ולעלמא
והרי [את מותר]ת לכל [א]דם [ודן די יה]ווי ליך מנ[אי] גט פטורין
וספ[ר תרוכין] ואגרת שבוקין כדת משה וישראל.

אהרן המומחה בי"רב אפר[ים] ספרא ושהדא.

Traduction.

Le deuxième jour de la semaine (lundi), qui est le seizième du mois de Siwan, l'an mil trois cent soixante-dix-sept[2], selon le comput dont nous avons l'habitude de nous servir à Fostat d'Egypte sise sur le fleuve du Nil, moi Cedaka, fils de Moïse, et tout autre nom que je puisse avoir, j'ai voulu par ma volonté personnelle, sans que j'y sois contraint, te quitter, renvoyer, et répudier, toi Al... fille de ... ou tout autre nom que tu portes, toi qui étais ma femme avant ce jour. Maintenant je te laisse, afin que tu sois libre et que tu aies le pouvoir d'aller épouser tout homme que tu voudras. Nul homme ne pourra faire opposition entre tes mains, à partir de ce jour et à jamais. Te voilà libre pour tout homme, et pour qu'il en soit ainsi à ton égard, voici de moi un écrit de répudiation, un acte d'abandon, une lettre de renvoi, suivant la loi de Moïse et d'Israel.

Ahron l'expert, fils de Maître Ephraïm,
scribe et témoin.

Remarques. — 1. Pour le nombre seize, on sait que les termes שיתסרי et שיתיסר sont des formes spéciales à la version jérusalémite du Targoum, p. ex. Exode, xxvi, 25, et Deutéronome, xxxiv, 8.

1. L'expression מן יומי, qui termine une ligne, se trouve répétée à la ligne suivante, avec la bonne orthographe suivie ci-dessus.
2. Soit le 11 juin 1066.

2. Le nom צדקה, rare en Occident, mais qui survit encore en Orient, se trouve écrit au n° 2 du fonds D. Kaufmann à Budapest, dans la Bibliothèque de l'Académie des sciences de Hongrie. Il est cité par Ig. Goldziher ici-même [1]. — Du nom de la femme on ne peut lire que les deux premières lettres, על, comme s'il existait un équivalent féminin du prénom Ali, et le nom du père est resté en blanc.

3. כ' תרוכין est l'expression par laquelle le Targoum jérusalémite traduit le terme biblique « lettre de divorce » dans le Deutéronome (XXIV, 1, 3).

4. Enfin on remarquera qu'un seul témoin, le scribe, signe l'acte ; ce qui ne pouvait suffire pour lui donner une validité légale. Il est donc probable que nous sommes en présence, non de l'original, mais d'un brouillon d'acte [2].

II

L'autre pièce, de deux siècles postérieure à la précédente, a le même lieu d'origine. Elle est de même dimension, également rédigée en araméen, écrite sur parchemin ; elle est matériellement complète, n'ayant subi aucune déchirure ; mais le texte s'arrête au beau milieu d'une phrase, le reste de la page étant en blanc, de sorte que l'on ignore quel contrat devait être dressé ; était-ce un projet de mariage, ou de divorce? Voici ces lignes :

1 במעלא בשבא דהוא תשעת עשר יומי לירח כסליו שנת שבתא (?)
2 אלפא וחמש מאה ושתין וארבע שנין למנין שטרות
3 למנינא דרגילנא לממנא ביה הכא בעיר פסטאט מצרים
4 דעל נילוס נהרא מותבה ... איך מאיר בר שמ'
5 אלמצרי וכל שום דאית לי צביתי

Traduction.

La veille du Sabbat (vendredi), qui est le dix-neuvième jour du mois de Kislew, l'an mil cinq cent soixante-quatre de l'ère des Contrats [3], selon le comput que nous avons l'habitude d'employer ici, en cette ville de Fostat d'Egypte, sise sur le fleuve Nil. Comme quoi Méir, fils de Sam., l'Égyptien et tout autre nom que j'ai, je veux...

1. *Revue*, t. LV, p. 55.

2. Pour les préliminaires de la *Ketouba*, voir D. Kaufmann, *Monatschrift*, XLI, 1897, p. 213-221 ; Elkan N. Adler, *ibid.*, p. 424-6.

3. Soit le 14 novembre 1252.

Remarques. — Ligne 1. L'orthographe du second mot est rectifiée par le mot superposé. — Le dernier mot n'est plus lisible ; mais il est aisé de le deviner.

Ligne 3. Le mot Fostat, que l'on ne distingue plus, se devine par le contexte.

Ligne 4. Au milieu de la ligne, à une place très fruste, il y avait peut-être deux ou trois lettres. — Le dernier mot, inachevé, ne laisse de doute qu'entre les deux lectures suivantes : Samuel ou Simon.

Moïse Schwab.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

Dans le dernier numéro de la *Revue des Études juives* (p. 195, note 1), M. J. Psichari, citant une note de moi, parue dans la *Revue des Études grecques* de 1897, s'exprime ainsi (je résous ses abréviations un peu obscures) : « M. Th. Reinach, qui recommande pour le grec moderne l'orthographe phonétique... dit que la graphie εἶναι — troisième personne du singulier du présent de l'indicatif — donnera infailliblement aux élèves l'idée que le grec moderne est du petit nègre. *Je ne saisis pas bien le sel de cette remarque.* »

Le propre du sel étant d'être senti par les palais délicats, il est évident que ma remarque a manqué son but puisqu'un aussi fin linguiste que M. Psichari ne l'a pas saisie. Expliquons donc à nos lecteurs que la forme *iné* — qui en grec moderne a remplacé le classique ἐστί et dont l'origine est bien probablement le composé ἔνεστι, par abréviation ἔνι ou ἔν, puis par métathèse (?) ἶνε — est transcrite, tantôt εἶνε, tantôt εἶναι. Or cette dernière graphie, due à l'analogie des deux premières personnes εἶμαι, εἶσαι, coïncide complètement *en apparence* avec l'ancien infinitif aujourd'hui inusité εἶναι « être ». Comme en petit nègre — un des rares idiomes que M. Psichari paraît ignorer — il est d'usage de remplacer les temps personnels par des infinitifs — « Moi avoir faim, lui être bon ami à toi » — j'en ai conclu que nos élèves, reconnaissant à tort dans εἶναι l'infinitif classique qu'ils ont appris à l'école, s'imagineraient que les Grecs modernes aussi parlent « petit nègre ».

Voilà le commentaire réclamé par M. Psichari. Espérons que, au bout de onze ans, le « sel » de ma remarque, une fois saisi, ne lui paraîtra pas complètement évaporé.

Théodore Reinach.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1907

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס׳ אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen. Traktate Kilajim und Maaseroth. Wilna, chez l'auteur, 1907; in-8° de vi + 137 p.

Voir le compte rendu de M. Bacher, t. LIII, 277-280.

אהלי שם Sur les prénoms à écrire dans les contrats, par S. Ganzfried. Lemberg, Wilf, 1907; in-f° de 2 + 124 ff.

אוצר התורה Talmudischer Sammelschatz cr. 200 allerschönsten und besten Sprüche von Talmud Babli und Talmud Jeruschalmi, Midrasch und Sohar, etc., etc., par F. R. Landau. M. Sziget, chez l'auteur, 1906; 12 + 94 p.

אוצר ישראל Ozar Yisrael. An Encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism, in Hebrew. I.-D. Eisenstein Editor. Vol. I : אב — א. New-York, Hebrew Encyclopedia Publishing C°, 1907; in-4° de vi + 320 p. à 2 col.

Nous rendrons compte de cette publication quand elle sera plus avancée.

ס׳ אור ה׳ Ouvrage de théologie de Hasdaï Crescas, avec un commentaire intitulé אוצר חיים, des notes et une introduction, par Hayyim Yirmiyahu Plensberg, 1re partie. Wilna, impr. Garber, 1907; in-4° de 192 p.

אור האמת Briefe über das Werk Chaje Olam des Oberrabiners Dr. Lerner, Altona. Herausgegeben von Rabb. Dr. Herm. Deutsch. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de 56 p. M. 0,80.

Le rabbin de Hambourg a permis il y a quelques années d'enterrer dans le cimetière israélite les urnes contenant les cendres d'incinérés. M. Lerner, rabbin d'Altona, s'est élevé contre cette mesure dans un ouvrage intitulé חיי עולם. M. Deutsch a réuni neuf lettres contre M. L.

בית אברהם Homélies sur la Genèse et allocutions de circonstance par A.-M. Rubinstein. Pétrokow, chez l'auteur, 1907 ; in-4° de 8 + 97 + 4 + 85 p.

בית מדרש Chrestomathie talmudique et midraschique, par H.-D. Rosenstein et S. Rachlin. 2e éd. par Tobia Funk. Wilna, 1907 ; in-8° de 237 p. R. 0,90.

ס׳ גלגולי נשמות Sur la métempsycose, par Menahem Azaria da Fano, avec des notes intitulées מאיר עין par J.-M. Leiner. Lublin, impr. Schneidmesser et Herschenhorn, 1907 ; in-8° de XII + 62 + 12 p.

Déjà édité. — Les douze dernières pages contiennent une étude généalogique, par Michelsohn, sur la famille de Leiner, qui se trouve, en fin de compte, descendre du roi David. Est-ce aussi un *guilgoul?*

ס׳ דבר יום ביומו Éphémérides, ou mélanges talmudiques, midraschiques et rabbiniques pour les différentes circonstances de l'année religieuse, par Hayyim Knoller. Première partie : de Nissan à Rosch ha-Schana. Przemysl, 1907 ; in-8° de (2 +) 118 ff.

דברי ימי ישראל בתורכיה Geschichte der Juden in Türkei vom Jahre 1300-1520 nach gedruckten und handschriftlichen Quellen von Salomon A. Rosanes nebst einem Verzeichnisse der hebr. Bücher, welche bis 1520 in der Türkei gedruckt wurden von N. Porges mit Ergänzungen von A. Marx u. vom Verfasser. Husiatyn, imprimerie de F. Kawalek (en commission chez L. Schwager et D. Fränkel), 1907 ; in-8° de 232 + 1 feuillet détaché contenant la table des matières.

דברי קהלת Copies de titres, introductions et approbations d'ouvrages rares, par O.-L. Brisk. Jérusalem, chez l'auteur, 1907-1908 ; 4 fascic. in-8° de (2 +) 53 (+ 3) ff.

ס׳ דור ישרים Critique et réfutation des objections élevées par J.-H. Weiss dans son ouvrage « Dor dor ve-Dorschav », contre la loi orale et contre la divinité de la loi, par Juda ha-Lévi Lipschitz, édité par le neveu de l'auteur, Notel Lipschitz de Kowno, 1re partie. Pétrokow, impr. Cederbaum, 1907 ; gr. in-8° de 104 p.

Qu'un rabbin russe s'avise de critiquer Weiss, de l'injurier, cela va sans dire, mais aussi de discuter tout au long ses arguments, c'est un signe des temps.

האזלה גרש Sur les règles du divorce par E. Poisek. Pétrokow, impr. Kronenberg, 1906 ; in-4° de 78 p.

הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums.

Redigiert von S.-A. Horodezky. VII. Buch. Berditschew, impr. J. Scheftel, 1907 ; gr. in-8° de 163 p.

Le dernier volume de l'excellent recueil que publie avec un zèle si louable M. Horodezky s'ouvre par un travail qui n'est pas le meilleur de la série : *La découverte du livre de la Loi à l'époque de Josias*, par M. Friedmann (p. 5-23). L'auteur nous a donné naguère un échantillon de son exégèse dans un mémoire sur Jéroboam et le schisme (Jubelschrift Graetz et ailleurs). Ayons le courage d'en alléger notre exposition : cette exégèse, qui se ressent de la fréquentation du Midrasch, a fait son temps, si elle en a jamais eu un. Voici la thèse de M. F. : Moïse a lu au peuple un « Livre de l'Alliance » (Exode, XXIV, 7) ; ce Livre comprenait : Exode, XIX, 4-XXIII, 19 ; Lévit., XXV-XXVII ; Exode, XXXIV, 11 et s. Quand le Pentateuque fut mis par écrit, on cacha ce Livre, qui fut retrouvé sous Josias. Sans entrer dans le détail des combinaisons ingénieuses de M. F., il est piquant d'observer qu'il s'est rencontré plusieurs fois avec cette critique biblique qu'il feint d'ignorer : la façon même de poser le problème, la découverte d'un écrit qui n'est pas tout le Pentateuque, l'écho de cet événement dans les prophéties de Jérémie, tout cela se trouve chez les exégètes. Même l'hypothèse de l'enfouissement d'un livre a été avancée tout récemment, avec une autre portée, il est vrai. L'égyptologue E. Naville a montré l'année dernière (*Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1907, 232-242) que les anciens Égyptiens avaient l'habitude d'enfouir des textes religieux dans les fondations de leurs temples. Il a rapproché de ce fait la découverte d'un livre — le Deutéronome, d'après les critiques — à l'époque de Josias, à l'occasion de réparations faites au temple de Jérusalem. Le Deutéronome aurait été retrouvé sous Josias dans les fondations du temple de Salomon et daterait de l'époque de ce dernier. H. Grimme, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, X, 1907, 610 et suiv., a trouvé une confirmation de cette hypothèse dans un verset du Deutéronome lui-même (ajouté après coup, par conséquent), verset qu'il traduit ainsi (XXVIII, 29) : « C'est ce qui était caché pour Yahvé notre Dieu et qui a été découvert pour nous et pour nos enfants, afin que nous observions à jamais tous les préceptes de cette loi. » W. Erbt, P. Haupt et E. König (*Orient. Lit.*, 57 et s., 119 et s.) ont soufflé sur ce roman et, si leurs propres explications ne sont pas toujours admissibles, la réplique de Grimme (*ib.*, 188 et s.) est insuffisante. — Comme on se retrouve sans le vouloir ! Réflexion faite, tout n'est pas à rejeter dans le travail de M. Friedmann, pas plus que tout n'est à accepter de la thèse des exégètes. Mais il faut une autre méthode que celle de M. F. pour confirmer la critique biblique ou pour l'ébranler.

Moïse est appelé deux fois ספרא רבא דישראל (*Sota*, 13 *b* ; Onkelos sur Dent., XXXIII, 21) et une fois ספרא רבא (Targoum sur Cantique, I, 2). M. Krauss essaie d'expliquer cette appellation (p. 29-34). D'après Artapan, Moïse a reçu le nom d'Hermès. Or, Hermès ou Mercure est le même que Nabu, que les Assyro-Babyloniens considèrent comme le greffier céleste. De plus, Moïse est mort sur le mont Nébo et est comparé au soleil. — Seulement Moïse ne joue nulle part, comme Hénoch ou Élie, le rôle de scribe ; lui a-t-on, à un certain moment, ou dans certains cercles, prêté cet attribut, d'autant plus que sa mort mystérieuse rappelle celle de ces deux personnages ? Dans l'Aggada telle qu'elle s'est cristallisée, on évite de le diviniser et on s'efforce, au contraire, de le ramener à l'humanité ; comme on le voit par le contexte, et quoi qu'en dise M. K., les aggadistes qui emploient notre expression veulent caractériser Moïse comme législateur. Mais il se peut qu'ils aient conservé le résidu d'une conception archaïque ; encore faut-il distinguer dans l'Aggada les fantaisies exégétiques des spéculations mythologiques ou astro-

logiques. L'explication de M. K., malgré les failles de son argumentation, peut avoir un fond de vérité. — Le même savant communique (p. 161-163) quelques corrections de M. Besredka sur le texte du Cantique des Cantiques; on ne peut pas dire qu'elles s'imposent. Dans v, 13, le changement de שושנים en שנים est inutile ; dans vi, 9 בדד (pour ברה) ne convient ni au sens, ni à la construction ; *ib.*, 12 שמתני כרם בת י׳ est ingénieux, mais n'explique rien. Le reste est à l'avenant.

C'est déjà un critique de la Bible que *Hivi ha-Balchi*. La monographie que lui consacre M. Poznanski (p. 112-137) est le morceau de résistance de ce volume ; nous l'analysons d'autre part. De même pour le travail de M. Wellesz sur les *Hagahot Maïmoniot* (p. 35-59), œuvre des disciples de Méir de Rothenbourg. C'est dans le même cercle que nous transporterait le *Séfer al-Haccol*, que publie M. Weiss (p. 76-111). Mais l'éditeur a dû être induit en erreur par Azoulaï et par M. Gross; cet ouvrage paraît français d'origine et rien n'indique que le הר״ם qui y est cité soit Méir b. Baruch. Cet ouvrage se trouve aussi, ce qui a échappé à M. W., dans le ms. 150 de la collection Montefiore (actuellement au Jew's College), f°s 17 et s. (Catalogue Hirschfeld, *J. Q. R.*, XIV, 385; manque dans l'Index des titres), et dans ce manuscrit, qui appartenait autrefois à Halberstamm, il se termine par ces mots : תם ונשלם על הכל אשר נסדר לפני דר״ר משה בר רבי שניאור (Halberstamm, קהלת שלמה, p. 94, n° 366). Nous comptons reprendre cette question et renvoyons pour le moment à la recension de M. Wellesz qu'on trouvera d'autre part.

M. David Cahana, réédite en y ajoutant la ponctuation et le mètre, deux poèmes publiés par M. Marmorstein, *Monatsschrift*, 1906, 590 et s., d'après des fragments de la Gueniza (p. 24-28). Ces deux poèmes, dont l'un raille un gaon et l'autre célèbre un naguid, seraient du même auteur, Abou-l-Mahâsin (le premier seul est signé) : la preuve reste à faire. — M. H. Brody édite, de son côté, trois poèmes de Moïse ibn Ezra à son confrère Isaac ibn Machkarân (p. 60-75) ; il avait déjà publié le premier dans la *Monatsschr.*, 1896, p. 36 et s. ; les deux autres sont inédits.

Enfin, M. Horodezky lui-même, continuant la série de ses biographies de Hassidim, étudie la vie et les idées de Menahem Mendel de Vitebsk (mort en 1788), le disciple de R. Beer de Meziretsch. « Un jour, raconte la légende, le jeune homme était tellement enchanté de son travail que, dans un transport de joie, sa coiffure se déplaça. Son maître lui demanda : « Mendel, combien de pages de Guemara as-tu étudiées aujourd'hui ? » — « Six pages. » — « Si pour six pages ta coiffure penche sur le côté, combien en faudra-t-il pour qu'elle tombe tout à fait ? » L'élève se mit à pleurer, comprenant qu'il avait péché par orgueil, et demanda à son maître comment il pouvait réparer sa faute. R. Beer le tranquillisa et l'invita à l'accompagner auprès du Bescht. » Cette anecdote ne découvre-t-elle pas tout ce qui fait le charme du hassidisme sincère, et, comme l'on comprend l'attrait qu'il a exercé dans sa fraîche jeunesse ! On suit avec plaisir M. H. quand il retrace la vie de son héros, que les persécutions des adversaires de la secte obligèrent à se retirer, en 1777, à Safed, puis à Tibériade, d'où il continua à agir sur ses adeptes et à les maintenir dans l'unité par ses lettres de direction spirituelle, leur demandant des subsides et les exhortant à la tolérance. Par contre, sa doctrine cabbalistique n'offre ni intérêt ni originalité. Non content de rendre justice aux Hassidim, que les historiens ont maltraités jusqu'ici, M. H. les porte aux nues et dénigre leurs adversaires. Ils ne méritent en vérité « ni cette indignité » « ni cet excès d'honneur ». Nous aimons à croire que, dans l'admiration de M. H., il y a quelque coquetterie et que sa réhabilitation est purement littéraire.

ס׳ ההשלמה Complément d'Alfasi sur Nezikin, par Meschoullam b. Moïse de Béziers, édité d'après le ms. Günzbourg avec un commentaire תורת ההשלמה de Juda Lubetzky, 2e partie : Baba batra, Sanhedrin, Schebouot. Varsovie, imprimerie Edelstein, 1907 ; in-f° de 67 + 26 p. à 2 col.

La première partie a été imprimée à Paris en 1885 (voir le jugement de Neubauer dans la *Revue*, XIII, 133-134) ; des additions et rectifications ont paru sous le titre de בדקי בתים en 1896 (*ibid.*, XXXIV, 131 ; cf. le jugement de M. Brody dans *Z. f. H. B.*, II, 111). L'éditeur et commentateur, qui est rabbin à Paris et se plaint, dans la préface, de n'y avoir pas fait école, nous promet d'éditer la fin (Aboda zara) ainsi que ses propres Consultations et Hiddouschim.

השמע יצחק Ha Shomea Yizchak : an anthology of wit, humor, anecdotes and curiosities, selected from talmudic, medieval and modern jewish literature... by N.-S. Libowitz. New-York (Francfort, Sänger et Friedberg), 1907 ; in-8° de 24 + 72 + 32 + 52 p.

חיוי הבלכי Hivi ha-Balkhi, par S. Poznanski. Berditschew, impr. Scheftel (Francfort, Kauffmann), 1907 ; gr. in-8° de 30 p. (Tirage à part de הגרן, VII).

La Perse était, vers le IXe siècle, comme une terre en fermentation, travaillée par toutes sortes de confessions et de sectes ; juifs et chrétiens, arabes et parsis, caraïtes et hérétiques s'y coudoyaient et s'y heurtaient. C'est de ce milieu agité qu'émerge l'étrange personnage sur lequel la monographie de M. Poznanski, complète et exacte comme toujours, projette toutes les lumières qui, dans l'état actuel de la science, peuvent éclairer un domaine encore obscur.

Son véritable nom est חיויה, c'est-à-dire Hayyawayhi, et son surnom lui vient de la ville de Balkh, dans l'Afghanistan actuel (plus tard on a transformé הבלכי en הכלבי « le cynique » ; les objections de Harkavy, dans la trad. hébr. de Graetz, III, 475, n. 175, ne sont pas péremptoires). Il florissait dans la seconde moitié du IXe siècle, une soixantaine d'années avant Saadia. Le gaon, qui le combat parfois tacitement, écrivit un ouvrage contre lui ; il fut également réfuté par un caraïte comme Salmon b. Yeroham et un sectaire comme Aboû-Amran al-Tiflisi. Quelles étaient donc ces terribles idées qui inquiétaient les partis les plus opposés ? Nous n'en avons malheureusement conservé que des bribes. Hivi avait écrit un livre contenant deux cents objections contre la Bible ; des auteurs caraïtes citent cet ouvrage sous le titre vague de « Questions ». M. P. croit (p. 25, aurait dû venir p. 20) qu'il était l'auteur d'autres écrits ; il se fonde sur ce texte d'Ibn Daud (*M. J. C.*, I, 66) : ...חוי אלכלבי אשר בדה מלבו תורה והעיד רב סעדיה שהוא ראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה בספרים ובלוחות. Ces mots ne signifient pas que Hivi avait composé des ouvrages à l'usage des écoliers, mais plutôt que certains maîtres ne craignaient pas de leur enseigner ses idées dans des livres et des cahiers. En revanche, M. P. réfute avec raison l'opinion de Graetz, qui voulait attribuer à Hivi une série d'opinions hétérodoxes anonymes relevées par Saadia à la fin de la troisième partie du *K. el-Amânât*. Tout compte fait, il nous reste dix objections de notre personnage, conservées par Saadia, Salmon b. Yeroham, des commentaires arabes anonymes, l'auteur du *Maânî el-Nafs* et Ibn Ezra. M. P. les range dans l'ordre des versets auxquels elles s'appliquent ; mais nous ne pouvons pas toujours

assurer si un verset particulier était visé et quel verset (ainsi les nos 5 et 6 ne rentrent qu'imparfaitement dans ce cadre), de sorte qu'il eût mieux valu les classer suivant leur contenu. En se plaçant à ce point de vue, on constate que Hivi admettait le dualisme (no 1 ; ou l'éternité du monde, d'après M. P.), qu'il s'attaquait à l'unité de Dieu (no 9), à son omniscience (no 2), à sa sainteté (no 5), à sa véracité (no 8), aux anthropopathismes (no 6 ; plutôt qu'au Temple), qu'il rationalisait les miracles : le miracle de la Mer rouge est le phénomène de la marée (no 3) ; la manne est un produit naturel (no 4) ; le visage de Moïse rayonnait à force de jeûnes (no 7) ; enfin, qu'il opposait les versets contradictoires (no 10). Ces opinions sont hardies pour l'époque, mais il ne faut pas s'en exagérer l'originalité, car Hivi a pu subir diverses influences, comme le montre M. P. dans la seconde partie de son travail. Il fait d'abord entrer en ligne de compte les sceptiques arabes qui s'attaquaient au Coran ; mais on ne voit pas qu'ils aient exercé une action directe ; ils ont plutôt agi comme excitateurs. Plus vraisemblable est l'influence des polémistes parsis. L'auteur du *Maâni el-Nafs* dit formellement que Hivi a suivi les mages. Il y a, en effet, parenté indéniable entre ses critiques et celles de certains textes pehlvis publiés par J. Darmesteter, *Revue*, XVIII, 5 et s., et dont les auteurs ont connu la Bible (n'est-ce pas par l'intermédiaire des Arabes ?).

Hivi a-t-il, à son tour, inspiré d'autres écrits semblables au sien ? M. Schechter a publié, il y a quelques années, une curieuse critique de la Bible trouvée dans la Gueniza (traduite par M. Séligsohn dans cette *Revue*, XLVI, 99 et s.). L'analogie est frappante, car cette critique se compose d'un grand nombre d'objections contre la Bible, et l'éditeur avait tout de suite pensé à Hivi. Mais il paraît établi maintenant que l'auteur anonyme est postérieur de près de deux siècles à Hivi et ses objections ne paraissent pas animées du même esprit. Quant au fond, les rencontres étaient inévitables : on retrouve en partie ces critiques dans Voltaire et Léo Taxil. Néanmoins, M. P. conclut que cet auteur anonyme a, en somme, les mêmes tendances que Hivi et qu'il a utilisé ses ouvrages ou des ouvrages semblables.

Tout récemment, M. Porges a repris l'étude du texte de la Gueniza (*J. Q. R.*, XX, 187-210) ; il ne connaissait pas encore l'étude de M. P. Il maintient et, à notre avis, démontre suffisamment qu'au rebours de Hivi, l'auteur de ce texte est un juif orthodoxe qui, pour confondre ses adversaires les Massorètes, leur pose toutes sortes de questions embarrassantes auxquelles ils sont incapables de répondre. Se fondant sur certaines analogies de style avec la Meguilla d'Ébiatar, M. Porges place notre texte entre 1050 et 1054, au moment de la lutte contre le gaon palestinien Joseph. Mais on ne voit pas quel rapport la critique de la Bible pourrait bien avoir avec ces compétitions.

Aux menues fautes déjà corrigées par l'auteur (*Z. f. H. B.*, XII, 3, n. 1), ajoutons : p. 11, l. 19, lire 10 au lieu de 11 ; p. 20, l. 4, lire בערבית pour בעברית ; p. 21, l. 4, lire עד pour הד ; p. 23, l. *Vijar* pour *vigar* ; p. 25, l. 3, lire 66 pour 68.

חקר מלים Recherches nouvelles sur la langue hébraïque par Neftali Hertz Bojarski. Bialystock, impr. Proszanski, 1907 ; in-8° de 20 p. R. 0,15.

חקרי לב Chikre Lew. Tanaim u. Amoraim, ihr Leben und Wirken, Cultusarten der (*sic !*) heidnischen Götzendienstes, die Secten der Chutäer (*sic !*), Zaducäer und Essäer. Polemik mit Juden-Christen, die (*sic !*) römischen Kaiser (*sic !*) und die babilonische (*sic !*) Dynastie der Sassaniden, nebst Erklärung historischer Stellen im Jerusalemischen und babilonischen Talmud aus den Quellen historisch-kritisch bearbeitet.

1. u. 2. Teil. I. R. Abuhu in Cäsarea Palästina. II. R. Seire beide in (*sic !*) 3. Jahrhundert, von L. Landsberg. Szatmar (Hongrie), 1905 ; in-8° de VII + III + 135 p.

טוב טעם Exposition méthodique de la question טעם כעיקר, « Le goût est comme la chose elle-même », par M. S. Winckler. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1907 ; in-8° de 35 p.

La question halachique טעם כעיקר est étudiée très en détail dans le מלא הרעים et le כסף נכחר. Si le premier la traite à un point de vue plus particulier, à savoir si ce principe est d'origine mosaïque (מן התורה) ou seulement rabbinique (מדרבנן), le second a réuni tous les éléments qui entrent dans l'exposition de M. W. Cependant, il faut reconnaître que celui-ci, qui s'est appliqué à élucider les différentes interprétations de cette question, a mieux réussi que tout autre, grâce à une méthode et à un langage clairs. Son travail, agrémenté de notes très érudites, est fort intéressant pour tous ceux qui veulent pénétrer dans le labyrinthe de cette question. Le groupement méthodique des interprétations nombreuses et complexes de ce principe rend l'orientation très facile. Il est à désirer que l'auteur nous donne encore d'autres travaux de ce genre; tous les amis des études talmudiques lui en sauront gré. — *H. S.*

יד יהודה Novelles sur le Yoré Déa, § 40-60, par I.-L. Landau. M. Sziget, impr. Kaufmann, 1906 ; in-f° de (2 +) 26 fl.

כתבי שמואל Remarques sur la Bible et sur le Talmud, par Waldberg. Cracovie, impr. Fischer, 1907 ; in-8° de XII + 98 p.

ליבא בעי Mélanges de halacha et de pilpoul, par S. Brach. Paks, impr. Rosenbaum, 1907 ; in-f° de (6 +) 138 ff.

לוח ארץ ישראל Literarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5668, 1907/1908, herausg. von A.-M. Luncz. III. Jahrgang. Jérusalem, chez l'auteur, [1907]; petit in-8° de 64 + 130 + 54 p.

La partie littéraire contient, entre autres : Selinger : sur la biographie de R. Akiba et de R. Simon (rien de neuf, si ce n'est une explication forcée de la baraïta de b. *Pesahim*, 112) ; Luncz : renseignements de différents auteurs sur des monuments de la Palestine (*fin*), bibliographie des ouvrages publiés en Palestine, description de deux mss. cabbalistiques, épitaphes des sept derniers rabbins de Jérusalem et de Neftali Hertz ha-Lévi, rabbin de Jaffa, mort en 1902.

ס׳ לקוטי הלוי enthält : Die synagogalen Gebräuche der Gemeinde Würzburg mit Erläuterungen und Zusätzen verfasst von N. Bamberger. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de X + 60 p.

מאמר מרדכי Homélies sur la Bible, le Talmud et le Midrasch, par M. Michelsohn. Pétrokow, impr. N. Kronenberg, 1907 ; in-8° de 86 p.

מבוא התלמוד Introduction au Talmud, Agada, Mischna et Guemara, à l'usage des écoles, par N. Lewin. Wilna, impr. Rosencranz et Schriftsetzer, 1907 ; in-8° de 250 p. R. 0,90.

מגלת איכה Autobiographie de Yomtob Lipman Heller, texte hébreu et traduction allemande (réimpression anastatique). Berlin, Lamm, [1907]; in-8° de 46 p. M. 2.

Cette autobiographie a été publiée à Breslau, en 1836, par M. Körner. La traduction allemande est de J.-H. Miro. Cf. M. Brann, *Revue*, XXI, 270 et s.

מדרש חכמים Explications aggadiques sur le Décalogue et notes sur le commentaire du Pentateuque de Nahmanide, par M.-E. Mahler. Cracovie, chez l'auteur, 1907 ; in-8° de 22 ff.

מזכרת לגדולי אוסטרהא Histoire des rabbins et des savants d'Ostrog, par M. Biber. Berditschew (chez l'auteur, à Ostrog), 1907 ; in-8° de 16 + VI + 346 p.

מלון רוסי עברי Dictionnaire russe-hébreu, par A. Cahana. 1re livraison. Kiew, 1907 ; in-8° de IV + 106 p. R. 0,42.

מלון רוסי-עברי-אשכנזי Dictionnaire russe-hébreu-allemand par A. Ben-Jehuda, avec la collaboration de I. Grzubowski. T. I. Varsovie, Tuschija, 1907 ; in-8° de 692 p. R. 1,20.

מסורת התנ"ך Massoretico critical (*sic !*) of the Hebrew Bible, Patuchot (*sic !*), Setumoth, Sedarim, Parashiot, Capitlen (*sic !*), par P. Finfer. Wilna, 1906 ; in-8° de 156 p.

V. la recension de M. Blau dans *Z. f. H. B.*, XI, 34 et, sur l'histoire de l'ouvrage, une notice de M. Berliner dans *Israelitischer Lehrer und Cantor* (supplément de la *Jüdische Presse*), 1908, n° 4.

מקור ברוך Les sources des prières, leurs auteurs et l'époque de leur composition et de leur mise en ordre, par Choma Baruch. Jérusalem, J. Frumkin, 1905 ; in-8° de 24 p.

משניות Mishnaiot. Testo ebraico punteggiato con trad. italiana, proemio et note illustrative dal V. Castiglioni. Parte 2a. Ordine delle feste (Moed). Trattato del giorno festivo. Tr. del Capo d'anno. Tr. del digiuno. Rome, Casa editrice italiana, 1906-1907.

משניות. ששה סדרי משנה Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung und Erklärung. Lieferung 36 (נדרים-נזיר) von M. Petuchowski. Berlin, Itzkowski, 1907. M. 0,75.

ס' נזמי הזהב Crotalia Aurea, CXXVI carminibus aureis contexta a V. Castiglioni. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1906 ; in-8° de VI + 130 p., avec le portrait de l'auteur.

Le grand-rabbin de Rome cultive avec élégance la Muse hébraïque, à l'exemple de son maître Joseph Almanzi. La préface de ce recueil contient quelques renseignements biographiques, et les poèmes dédiés à des célébrités peuvent avoir un intérêt historique.

נחלת בנימין Explication des commandements positifs et négatifs, par Isaac Benjamin Wolf, (ré)éditée par Israël Brauner. 1re partie. Husiatyn, 1907 ; in-4° de 9 + 52 ff.

סדור שערי תפלה Gebetbuch für Synagoge, Schule und Haus. Herausgeg. von der Vereinigung israelitischer Religions-Lehrer und -Lehrerinnen zu Frankfurt-a.-M. Unter Mitwirkung einer Kommission bearbeitet von

J.-B. Lewy. 2 verm. und verbess. Auflage. Rödelheim (Francfort, Kauffmann), 1907 ; in-8° de XXXII + 402 p. M. 1.

Réédition, par les soins d'une commission de professeurs d'instruction religieuse, du Rituel populaire de Rödelheim *Sephat Emeth*, appropriée surtout aux besoins scolaires.

סדר הגדה של פסח Haggada pascale avec le commentaire מאיר אש de Méir Eisenstadt, édité par Ascher Anschel Grünwald. Podgorze, impr. S. Deutscher, 1907 ; in-8° de 8 + 96 p.

סדר הדורות השלם Séder ha-Dorot de Yehiel Heilprin avec des notes de J.-M. Leiner. 1re partie, 2e fascic. Lublin, 1907 ; in-8° de 65-128 p.

סדר התפלות « Rituel de prières pour tous les jours de l'année, contetenant de[s] prières pour les différentes circonstances de la vie. Traduction de M. le rabbin Debré. Troisième édition, revue, corrigée et augmentée. » Paris, librairie Durlacher, 1907 ; in-8° de 751 p. encadrées et 1 gravure.

La table des matières occupe les pages 743-746.

ספר היובל Histoire de la colonie de Rischon le-Tzion, à l'occasion du 25e anniversaire de sa fondation, par A.-M. Freimann. Jérusalem (Rischon le-Tzion, au siège de la colonie), 1907 ; in-8° de 204 + VI p. avec plans et tables.

ספרי זוטא Sifré Zuta d. i. eig. Sifré Numeri (in 2. Recension) zum ersten Male nach dem hschr. Midrasch ha-gadol, Jalkut-Simeoni u. A. gesammelt und mit Anmerkungen versehen nebst einer ausführlichen Einleitung herausg. von B. Königsberger. II. Lieferung. Pleschen, chez l'auteur, 1907 ; gr. in-8° de p. 49-96.

La première livraison a paru en 1894 (cf. la recension de M. Epstein, *Revue*, XXIX, 316-7) ; il paraît que l'auteur avait confié le ms. à une personne qui devait s'occuper de l'éditer et qui l'a égaré. Depuis, M. S. Horovitz a commencé à publier le *S. z.* dans la *Monatsschrift* de 1906 et de 1907 et son travail est beaucoup plus avancé. Nous avons comparé en partie les deux éditions ; si celle de M. K. est peut-être plus érudite, celle de M. H. nous a paru plus scientifique. Quoi qu'il en soit, tout en reconnaissant à M. K. son droit de priorité, nous lui conseillerions, puisqu'il est maintenant devancé, de renoncer à une publication que la *Zunzstiftung* ne pourra sans doute pas toujours subventionner et de se tourner vers d'autres travaux, que nous sommes en droit d'attendre de sa science.

עבודת עבודה Commentaire sur le traité Aboda Zara par S. Kluger. 2e partie. Brody, impr. Pitsch et Weinstock, 1907 ; in-f° de 4 + 164 p.

עולת חודש Sermons par Éléazar Flekeles. 2e partie. Munkacz, chez l'édit. Spira à Varanno (Hongrie), 1907 ; in-8° de 104 ff.

ר' עזריה פיגו Rabbi Azaria Piccio (Pichio), Collegialrabbiner und Prediger in Venedig (1579-1647)... Biographische und litterarhistorische Skizze von Abe Apfelbaum. Drohobycz, impr. Zupnik (chez l'auteur, à Rzeszow), 1907 ; in-8° de X + 94 p.

M. A. a publié en 1900 une monographie sur le prédicateur italien Juda

Moscato (*Revue*, XLI, 278) ; il en consacre une à son collègue Azaria Piccio (*vulgo* Pigo ou Figo ; aux personnages de ce nom énumérés p. 8, note, ajouter Saadia פיגו, cité par Bamberger, *Commentar des R. Josef Nachmias zu den Pirke Aboth*, 34 *b*, n. 49). Azaria fut rabbin à Pise, puis à Venise. Il a laissé un ouvrage halachique, גדולי תרומה (dont le ms. autographe, pour le dire en passant, se trouve à la bibliothèque du Jew's College), qui se ressent de l'influence des talmudistes polonais et qui, aussi bien, fut fort apprécié par le ש"ך, et un recueil de sermons, בינה לעתים, longtemps populaire, à en juger par les éditions et les plagiats. M. A., qui paraît ignorer l'étude de Buchholz dans le *Jüdischer Literaturblatt* de Rhamer, I, publie d'après l'éd. princeps un long passage qui manque dans les éditions postérieures. Il édite également deux consultations manuscrites de notre auteur. Mais la matière étant assez mince, M. A., pour la corser, examine les questions halachiques que son héros a eu à résoudre touchant les Marranes, le titre de Morénou, les réjouissances de Pourim, et étudie les personnages avec lesquels il fut en relations, S. Aboab, I. Abravanel, S. Luzzato, L. de Modène, ainsi que les rabbins dont il fit l'éloge funèbre. Il s'attarde à décrire le milieu, l'histoire et la vie intérieure des Juifs d'Italie, le relâchement dans les mœurs et les pratiques religieuses, les règlements somptuaires, le jeu, l'usure, le ghetto de Venise ; puis encore : la cabbale en Italie, l'autodafé du Talmud, la prédication et les prédicateurs en Italie et en Allemagne, les rapports de l'Italie et de la Pologne, le développement des études talmudiques en Pologne, l'opposition des rabbins polonais au *Schoulhan Arouch*. Tout cela à propos d'Azaria Piccio ! Enlevez toutes ces digressions, il restera pour Piccio quelques pages, juste ce qu'il méritait. Et si le lecteur est heureux d'apprendre tant de choses en passant, il est fâcheux que M. A., qui est bien informé, qui expose avec méthode et écrit avec clarté, n'applique pas ses talents à un sujet plus relevé. *Paulo majora canamus.*

ענה כסיל ou ישראל « פושעי » על שלשה Réponse ouverte au Dr Ritter sur sa critique du Yerouschalmi sur Kodaschim dans le journal *Der Israelit*, par Abraham Rosenberg. Szinérváralya (Hongrie), impr. de Jacob Wider, 1907 ; in-8° de 32 p. non pag.

En présentant aux lecteurs de la *Revue* (LIII, 122-123) le Yerouschalmi sur Kodaschim publié par le rabbin Salomon Friedländer, M. Israël Lévi ne dissimulait pas les doutes qu'il avait sur son authenticité. Ses soupçons ont été confirmés depuis et l'on peut dire que l'imposture est démasquée. La publication avait été faite dans des conditions singulières. Quoique l'éditeur la préparât, à ce qu'il dit, depuis six ou sept ans, il n'en avait rien laissé transpirer et, publiant en 1905 un commentaire sur le Yerouschalmi de Yebamot, il ne soufflait mot de sa découverte. Il ne la révélait que dans un prospectus de la dernière heure, où il apparaissait sous le nom sefardi qu'il se donne de Salomon Juda Al-Gazi. Tous les efforts qui ont été faits pour mettre la main sur le manuscrit sont restés vains. M. Schechter, qui en a offert un prix considérable, comme il sied en Amérique, n'a pu en prendre livraison. M. Freimann, qui s'est rendu sur les lieux et a fait les offres les plus alléchantes, n'a pu en prendre connaissance. Les savants qui ont contribué aux frais de l'édition, MM. Schechter et Güdemann, n'ont eu en mains qu'une feuille d'impression. Feu Salomon Buber, qui avait entretenu avec l'éditeur une longue correspondance, n'a pas vu davantage le manuscrit ; d'ailleurs, très versé dans la littérature midraschique, il n'était pas un critique infaillible. M. B. Ratner, à qui Friedländer avait envoyé des échantillons de l'ouvrage, s'était montré très réservé et plusieurs rabbins russes, sollicités de

donner leur *approbatur*, s'y étaient refusé, plus perspicaces que les savants occidentaux! — Friedländer, qui avait prétendu avoir emprunté le ms. et l'avoir rendu à son possesseur, n'en offrit pas moins de le soumettre à une commission qu'il allait convoquer. On n'a plus entendu parler de cette commission : mais par contre, l'on assure que des rabbins hongrois ont menacé d'excommunier ce collègue compromettant. On s'est alors rappelé qu'il avait des antécédents. A Mulhouse, où il fut rabbin, il est Hongrois ; à Waitzen (Hongrie), où on le trouve ensuite, il est Russe. Aujourd'hui il se donne comme sefardi, de la célèbre famille des Al-Gazi, et signe avec affectation שלמה יאורדה ס"ט. Que dire des trois garants de cet aventurier, tous trois inconnus : son frère Élie, qui commerce du côté de Smyrne, Jacob Kobi, dont nous n'avons aucun signalement, et Soliman (quel nom pour un juif!) Benveniste, où ? Friedländer n'en est d'ailleurs pas à son coup d'essai. Il y a quelques années, il publia la Tossefta avec un commentaire de sa composition ; les critiques l'accusèrent d'introduire de fausses leçons dans le texte sur la foi d'un ms. sefardi en sa possession, que personne n'a jamais vu, — où l'on voit poindre la supercherie actuelle.

Qu'à la lumière de ces faits on relise l'histoire abacadabrante de la découverte du ms., qu'il donnait lui-même sous bénéfice d'inventaire, tant elle est invraisemblable. Friedländer a rendu à son frère le manuscrit et les lettres qui en révélaient l'existence, — afin de ne pouvoir les produire ; H. Benveniste conseille à son frère de ne pas publier le Yerouschalmi, — afin d'en expliquer l'apparition soudaine deux cent cinquante ans après. Les prétendues lettres des Benveniste ne sont pas signées comme elles devraient l'être ; l'une d'elles porte une date postérieure à la mort de son auteur. Dans le colophon du copiste — qui est inconnu — le nom du propriétaire, qui devait être un personnage, est justement mutilé : Don Isaac ha-Lévi... (M. Bacher s'est donné la peine de chercher à l'identifier, et a songé à Don Isaac b. Joseph Benveniste de Barcelone, qu'il confond d'ailleurs, après Graetz, avec un nassi de Narbonne, v. en dernier lieu Poznanski, dans *Revue*, L, 195). Friedländer n'a eu que le temps de sténographier le ms. et l'a remis ensuite en langage clair comme il a pu, — ce qui justifie les fautes et les incorrections. Contrairement à l'usage, il n'indique pas les passages parallèles, soi-disant pour ne pas augmenter les frais d'impression, — en réalité pour ne pas aider à la découverte de la vérité. Il assure qu'en faisant son travail, il n'avait pas de livres à sa disposition, pas même le Talmud, — pour qu'on ne le soupçonne pas de s'en être servi. Partout, le faussaire qui cherche à prévenir les objections et « se coupe » maladroitement : quoi qu'en dise M. Bacher, ce roman ne tient pas debout.

Mais voici une circonstance sur laquelle on n'a pas encore insisté. La question de l'existence du Talmud de Jérusalem sur Kodaschim a été maintes et maintes fois agitée et résolue en sens divers par Zunz, Auerbach, Z. Frankel, Reifmann, Halberstamm, Schiller-Szinessy, Schorr (voir l'article de ce dernier dans החלוץ, XI, 33-46 ; cf. Neubauer, dans *Revue*, IX, 228). Friedländer, dont l'érudition est d'ailleurs considérable et qui étudie le Yerouschalmi depuis des années, glisse sur ces discussions, et c'est tout juste s'il cite, contre l'existence de j. Kodaschim, quelques lignes de Frankel. D'ailleurs ce témoignage, ainsi que tous ceux qui sont favorables à l'existence de j. Kodaschim, il les emprunte à une lettre de Buber. Or, c'est Buber qui, il y a une trentaine d'années, alors qu'on faisait circuler en Russie un prétendu exemplaire de cette partie du Yerouschalmi, écrivit un article pour signaler la fraude (*Die angebliche Existenz eines jerusalemischen Talmuds zur Ordnung Kodaschim*, dans *Magazin*, V, 100-105 ; en hébreu dans כבוד

הלבנון, IX, 17 et s.). « Je suis convaincu, disait-il, qu'un Yerouschalmi sur Kodaschim n'a même jamais existé. » Ne serait-ce pas cet article que Buber a envoyé à Friedländer ?

Voilà bien des motifs de suspicion légitime, et nous ne sommes pas encore entrés dans l'ouvrage lui-même. Dans la *Z. f. H. B.*, XI, 23-29 et dans *Hakedem*, I, n° 1, M. Bacher, tout en évitant de se prononcer catégoriquement, a relevé ce qui, soit pour la terminologie, soit pour la biographie des Amoraïm — deux domaines où sa compétence est incontestée — détonne dans le pseudo Yerouschalmi. Entrant plus à fond dans le sujet, M. B. Ratner, qui est à l'heure présente un de ceux qui connaissent le mieux le Talmud de Jérusalem, a passé au crible d'une critique minutieuse le traité de Houllin dans le journal העולם, 1907, n°s 29 et suiv., et celui de Bechorot dans *Hakedem*, I, n° 2, établissant que Friedländer a fabriqué son Yerouschalmi à l'aide du Babli, de la Tossefta et du Yerouschalmi authentique, souvent d'après les textes fautifs des éditions. Un talmudiste russe, Wolf Rabbinowitsch, que la question du Yerouschalmi sur Kodaschim avait naguère occupé (v. son article dans l'annuaire de Lunez ירושלים, VII [1905], 158 et s.), a publié dans une revue rabbinique, הירוכה, I (1907), 15 et s., une étude sur le caractère suspect du Yerouschalmi de Friedländer ; il était tenté d'y voir une forgerie de l'époque des Gueonim. Depuis, il a écrit au Dr Ritter qu'il avait voulu dorer la pilule et qu'au fond il tenait Friedländer pour le faussaire. Le Dr Ritter, dont nous venons de prononcer le nom, a écrit dans le supplément littéraire de l'*Israelit* de Francfort, juin-août, 1907, n°s 25, 27, 29, 31, 33, 35, une série d'articles des plus convaincants. Seul dans le monde scientifique, M. Grünhut plaide l'authenticité (voir *Israelitische Monatsschr.* (suppl. de la *Jüd. Presse*), 1907, p. 42, 50 ; 1908, p. 3, et l'excellente réplique de M. Simonsen, 1907, p. 46).

Il resterait à savoir si Friedländer a fabriqué son Yerouschalmi de toutes pièces ou s'il y a dans ses fables un noyau, disons un grain de vérité. M. Freimann suppose que Josué Benveniste avait noté les passages des quatre parties du Yerouschalmi qui se rapportent à Kodaschim et que ce manuscrit est tombé entre les mains de Friedländer, qui l'a accommodé à sa guise. Ce qui confirmerait cette hypothèse, c'est que Friedländer prétend maintenant avoir en sa possession un ms. de la main de Josué Benveniste. A ce compte, il ne serait pas un inventeur, mais seulement un falsificateur.

A tous les faits et à tous les arguments, il n'a opposé qu'une piteuse réplique (*Israelit*, n° 29), et voici qu'un de ses élèves lui vient à la rescousse dans une brochure qui a paru dans les derniers jours de 1907 et dont nous devons la communication à M. Wellesz. Dirigée contre MM. Ritter et Ratner (la suite annoncée n'a pas encore paru), elle contient quelques lettres sans portée et quelques preuves sans force : le reste n'est que commérages et grossièretés. Ce n'est pas ce factum qui tirera Friedländer d'affaire. Et l'on comprend que Friedländer se défende comme il peut, mais que fait son élève dans cette galère qui sombre et faut-il pousser si loin le respect du maître ? En pensant au titre de sa brochure, on est tenté de répéter le mot connu : « Le plus sot de tous... »

MAURICE LIBER.

(*A suivre.*)

Adler (M.-N.). ספר מסעות של ר' בנימן ז"ל. **The Itinerary of Benjamin of Tudela, critical text, translation and commentary.** Londres, H. Frowde, 1907; in-8° de xvi + 94 (trad.) + 89 (texte) p. avec 1 carte et 7 fac-similés.

Nous aurions aimé à louer comme elle le mérite cette élégante édition critique, avec traduction et notes, du Voyage de Benjamin de Tudèle, si elle n'avait déjà paru par parties détachées dans la *Jew. Quart. Rev.* de 1904 à 1906 (t. XVI-XVIII) et n'avait été appréciée alors ici-même par M. Julien Weill (*Revue*, LII, 154-160). Le grand intérêt de cette publication est l'établissement d'un texte critique d'après cinq manuscrits, que M. A. n'a d'ailleurs pas essayé de classer ; il les décrit seulement dans le paragr. III de son Introduction. Des deux autres paragraphes, qui ont été ajoutés dans ce vol., le premier, intitulé « l'Islam au moyen âge » est un coup d'œil sur la lutte entre la croix et le croissant depuis la naissance de l'empire arabe jusqu'à la prise de Constantinople (P. I, la « bataille de Tours » fut livrée à Poitiers, ne dura pas sept jours, et il est douteux que ce soit elle qui ait refoulé l'Islam). Nous aurions préféré, pour notre part, un tableau du judaïsme vers le milieu du XIIe siècle, tableau dont le cadre eût été emprunté aux *Massaot ;* on sait que c'est à ce point de vue que s'est placé Graetz pour tracer deux chapitres de son Histoire (t. VI, chap. VIII et IX). M. A. aurait alors discuté une question importante, qu'il a à peine effleurée (p. IX pour la Perse ; p. 48, n. 2 pour l'Arabie) : quelles sont les contrées que Benjamin n'a pas lui-même visitées et dont il ne parle que par ouï-dire ? Nous reviendrons une fois sur ce problème, de la solution duquel dépend la valeur documentaire des *Massaot*. Citons, en attendant, l'opinion d'Is. Loeb dans l'article peu connu qu'il a écrit sur Benjamin de Tudèle dans *La Grande Encyclopédie* : « Ses renseignements sur l'Asie centrale, Khiva, Samarcande, sur le Tibet, la côte du Malabar, Ceylan, la Chine, l'Arabie, sont sûrement empruntés à des récits de Juifs asiatiques, qui avaient voyagé dans ces régions ou en avaient entendu parler ; Benjamin n'a pas visité ces pays. Nous sommes moins certains qu'il n'ait pas été en Perse et qu'après avoir visité Bagdad, il soit immédiatement descendu jusqu'au golfe Persique, pour se rendre en Égypte. Malgré le décousu de son itinéraire en Perse, il a, sur ce pays, des renseignements si abondants et quelquefois si précis, qu'il est difficile d'affirmer qu'il n'ait pas été au moins dans quelques-unes des villes persanes qu'il nomme et principalement dans le N.-O., dans cette région du fleuve Kizil-Ouzen qu'il paraît bien connaître. Il n'est pas impossible non plus qu'il ait été sur les bords du Rhin mais ce qu'il dit de l'Europe centrale est peu de chose; de la France du Nord il ne connaît que Paris, et seulement par ouï-dire. » Autre point, connexe au précédent : Benjamin, en indiquant la population juive d'une localité, compte-t-il les âmes ou les familles ? M. A. pense qu'il compte les chefs de famille (p. 16, n. 2 et

p. 30, n. 3, où il faut corriger 26 en 16). Ici encore, Is. Loeb a posé la question et réuni les chiffres des *Massaot* (v. *Revue*, XIV [1887], 172) ; cf. J. Weill, *l. c.* — Dans quel but Benjamin a-t-il entrepris son tour du monde, que M. A. place, pour des raisons spécieuses, entre 1166 et 1171 (p. 1, n. 2)? M. A. répond en une page à cette question, dans le paragr. II de l'Introduction, et voici ses conclusions : « Le Juif du moyen âge était très porté à voyager... Mais il n'est pas invraisemblable que Benjamin ait entrepris son voyage avec l'intention de trouver l'asile où avaient pu se réfugier ses frères expatriés... Il peut avoir eu en vue des opérations commerciales... Il était probablement poussé par les deux motifs, joints au pieux désir de faire un pèlerinage dans le pays de ses pères. » La raison profonde, celle qui embrasse toutes les autres, nous paraît être que les Juifs d'alors, dispersés dans tous les pays, n'en avaient pas moins le sentiment de leur unité et l'espérance de leur réunion future ; ils éprouvaient le besoin de se voir et de se retrouver de temps en temps comme pour ne pas se perdre. — La thèse de M. Grünhut a été réfutée par M. J. Weill, *l. c.* ; le second passage sur lequel il s'appuyait est évidemment une interpolation, v. Adler, p. יא, n. 29 et p. 80, n. 1.

Le commentaire est fort intéressant, mais parfois aussi sommaire que l'introduction. Certains points auraient pu être complétés ou précisés, et il ne suffisait pas de renvoyer une fois pour toutes aux notes de l'édition Asher ou aux articles de la *Jewish Encyclopedia*. Quelques exemples. P. 2, n. 5, au sujet du *naci* de Narbonne : « V. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, p. 281. Les Archives de Narbonne contiennent des actes de vente de terres au nom de R. Kalonymos (*Archives Israélites*, 1861, p. 449). » L'art. de la *Jüd. Zeitschr.* (tome X) est une analyse, d'après un journal français, d'une communication de Longpérier à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, publiée dans les *Comptes-rendus*, 1872, 234-241, sur « quelques sceaux juifs bilingues ». Un sceau porte le nom de Calonymos b. Todros, très probablement un descendant de l'homonyme du temps de Benjamin. L'article du Grand-Rabbin Oury, dans les *Archives*, ne faisait que mentionner l'existence d'une charte à Narbonne ; cette charte a été publiée depuis, avec une autre, par G. Saige, *Les Juifs du Languedoc* (Paris, 1881), *Pièces justificatives*, nos III et VIII. Sur les nacis de Narbonne v. I. Lévi, *Revue*, XLVIII (1904), 197-207 (cf. XLIX, 147-150), J. Régné, *ibid.*, LV, 13-15, où est indiquée la littérature antérieure ; sur notre Kalonymos b. Todros, v. en outre D. Kaufmann, dans *Revue*, XXXIX (1899), 62 et suiv. (Kaufmann voudrait placer sa mort en 1194, mais il est encore cité dans la 2e charte publiée par Saige, laquelle est de 1195). — P. 3, n. 5, R. Samuel est Samuel b. Moïse, v. Gross, p. 286. — P. 4, מגרש, à propos de Bourg-Saint-Gilles, est traduit « the suburb (Ghetto ?) » ; c'est la seconde traduction qui est la bonne (sauf que le mot ghetto est un anachronisme), v. Gross, 457 ; — la meilleure leçon est celle de Asher : של גיל où של n'est pas une corruption, comme dit Gross, p. 651, mais une déformation intentionnelle de « san », v. Loeb, dans *Revue*, XVII, 75. — P. 5, n. 1, Isaac b. Abba-Mari n'est pas l'auteur

du « Baal-Haittur », mais du *S. ha-Ittour*, qui fut écrit *après* 1179 ; il est *plus que* douteux que son père soit identique avec le bailli du comte Robert à Bourg-Saint-Gilles. — P. 5, n. 2, « Purpis » (l'hébreu a פורפיה) n'a rien de commun avec Perpignano, mais doit être rapproché de Profiat, cf. Gross, 371-372. — P. 6, n. 1 (lire : A. Berliner), sur Apiphior, nom du pape, voir Krauss, Th. Reinach et Porges, dans *Revue*, XXXIV (1897), 218-240 ; XXXV, 111 ; XXXVI, 105-107 ; Krauss, *Lehnwörter*, *s. v.* — P. 15, n. 1, sur la secte qui a pu être visée par Ibn Ezra dans son Épître du sabbat, v. Harkavy, *Neuaufgefundene hebräische Bibelhandschriften*, p. 32-24, et J. Derenbourg, dans *Revue*, X (1885), 313-314. — P. 29, n. 1, deux mss. citent Juda ha-Lévi (au lieu de Jonatan b. Lévi) comme ayant été enterré à Tibériade, de sorte que « la question du lieu de sépulture de notre grand poète national est définitivement réglée ». Oui, mais le Yohasin, éd. Filipowski, 218 *a* (cf. 217 *b*) et 228 *a* (v. Is. Loeb, dans *Revue*, XVI [1888], 234), indique le village de Caboul (כבול ; cf. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, 205). — P. 30, n. 2, à Damas se voit le tombeau d'un géant nommé Abramaz (variantes אכמבז, אכמבז) : Nicolas de Damas ne dit pas seulement qu'Abraham régna à Damas (de même Trogue-Pompée, *apud* Justin), mais encore qu'on montrait dans le pays de Damas un lieu appelé « la demeure d'Abraham » (Th. Reinach, *Textes*, 79). Le rapprochement est tentant. — P. 35 et suiv., sur Bagdad à cette époque v. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, (Leyde, 1900-1901), I, 47 et suiv. — P. 45, n. 2, la question de la distinction de Sora et de Mata Mehasia n'est pas encore définitivement réglée, v. I. Halévy, *Dorot ha-Rischonim*, II, 593-600. — P. 56, n. 2, de la relation de Samuel ibn Abbas sur David Alroï ce n'est pas seulement la trad. allemande, mais aussi l'original arabe communiqué par Munk (en même temps qu'à Graetz, *Geschichte*, VI, 459) que Wiener a publié, *Emek habacha*, Appendice IV ; le récit de Benjamin a été examiné en détail par Is. Loeb, dans *Revue*, XVI, 215-217 ; cf. D. Kaufmann, *ibid.*, XVII, 304. — P. 57, sur le tombeau de Mardochée et d'Esther à Hamadan, v. les articles de M. Israël Lévi et de D. Kaufmann dans *Revue*, XXXVI (1898), 237-255 ; XXXVII, 303-306 ; cf. Bacher, dans *Revue*, LII, 88, n. 3, et *Zwei jüd.-pers. Dichter*, p. 71. V. encore d'autres descriptions du tombeau dans *Monatsschrift*, XVII (1868), p. 110 et s. et dans la *Revue des Écoles de l'Alliance israélite*, n° 8 (avril-déc. 1903). — P. 80, n. 2, lire *Regesten*. — P. 81, n. 1, lire יחוסי הו"א ; sur Moïse de Kiew, v. encore Epstein dans *Eschkol*, I, 146.

Ces observations n'empêchent pas que le livre de M. Adler, imprimé avec goût, enrichi d'un index hébreu et d'un index anglais, d'une carte et de facsimilés de manuscrits, sera lu avec agrément et consulté avec fruit. C'est dans cette édition ou dans celle qu'il a donnée en collaboration avec M. Grünhut (1903-1904) qu'on fera connaissance désormais avec le Marco-Polo juif.

M. Liber.

Maximiano Lemos. **Amato Lusitano.** A sua vida e a sua obra. Porto. Ed. Tavares Martins. 1907, in-8° [212 pages].

Le docteur Lemos, médecin en chef de l'hôpital de Porto (Portugal), a élevé un monument littéraire en l'honneur d'un de ses compatriotes du XVIe siècle, également médecin. De cette affinité entre l'auteur et son héros il n'y a pas la moindre trace dans le présent volume, qui offre la singularité de ne pas avoir une ligne de préface.

Par une modestie bien rare, surtout dans la péninsule ibérique, M. Lemos n'ajoute aucun titre à son nom, effaçant volontairement l'homme de science devant l'homme de lettres. Cependant, dans cette monographie, l'esprit scientifique domine : l'auteur a donné le plus grand soin, sans parler de la forme extérieure du volume, d'aspect luxueux, à la biographie et à l'analyse des œuvres de notre personnage. Et l'*Apparatus* des notes et des références prouve amplement combien l'auteur est familier avec les œuvres médicales en général et avec celles d'Amato en particulier.

Dès le titre de son ouvrage, M. Lemos a le bon goût de ne plus travestir le nom de son héros par des désinences latines, lesquelles proviennent de ce qu'Amato avait écrit ses œuvres médicales en latin, selon la mode du temps. M. L. ne le nomme plus Amatus Lusitanus, comme on l'a fait trop longtemps ; il lui restitue sa forme portugaise : Amato Lusitano.

M. L. a traité son sujet avec prédilection, *con amore*. Toutefois, n'oublions pas qu'il vient après d'autres historiens (et non des moindres) qui ont étudié le même personnage, sinon avec la même ampleur, du moins avec les ressources que procure la connaissance de l'hébreu. Rendons-nous compte si le travail de M. L. est au courant des derniers résultats acquis, puisque tous ces travaux ont pour fonds communs les renseignements biographiques fournis par Amato lui-même.

Ce médecin, suivant l'exemple de plusieurs de ses confrères, consignait par écrit les observations que lui suggérait la pratique de sa profession. Il notait les traitements efficaces par lesquels il avait réussi à guérir tels ou tels cas morbides. Après avoir ainsi décrit cent cas, il en composa un volume qu'il nomma *Centuria*. Il continua de même, d'année en année, à noter ses observations jusqu'au nombre de sept séries, ou Centuries. Amato avait commencé, fort jeune, par d'autres écrits : des commentaires sur Dioscoride. Il n'eut guère besoin d'expliquer chacune de ses pérégrinations, chacun de ses exils : ils avaient pour cause les persécutions contre les Juifs des diverses contrées de l'Europe méridionale.

Par le commentaire sur Dioscoride, imprimé à Anvers en 1536, on sait que cette œuvre avait été écrite dix ans plus tôt, en 1526, lorsque notre médecin avait quinze ans. Il était donc né en 1511, et l'on connaît d'autre part le lieu de sa naissance : c'est Castel-Branco, dans la province de Beira. Il était d'une de ces familles juives qui avaient été forcées au XVe siècle,

ou peut-être plus tôt encore, d'embrasser le Christianisme, et, aussi longtemps qu'il fut chrétien soumis, maranne, il porta le nom de Joao Rodrigo de Castel-Branco. On l'a affublé généralement du même nom en latin, tel que le porte l'édition de l'œuvre précitée [1] : « *Index Dioscoridis.* En candide lector, Historiales Dioscoridis campi, exgemataque simplicium atque eorumdem collationes cum his quæ in officinis habentur, Joanne Rodrico Castelli Albi auctore. Antverpiæ, excudebat Va M. Cæsaris, MDXXXVI » (fol. IV — 56 p.).

Pas plus dans cette œuvre que dans une autre, Amato n'a énoncé en toutes lettres l'année 1511 comme étant celle de sa naissance. Mais, dans l'édition de la IVe « centurie de cures » (*curationum centuria* , publiée à Bâle en 1556, il raconte, à propos de la dernière cure, qu'en septembre 1553 il était âgé de 42 ans.

De même, par les notes (scholies) jointes à la 3e cure de la Ire centurie, on connaît les succès précoces d'Amato. Envoyé à l'Université de Salamanque pour y étudier la médecine, le jeune homme fit des progrès si rapides et se distingua tellement qu'il remporta le prix de l'Université. Une fois ses études terminées, il s'établit à Lisbonne. Malgré son titre, il ne devait pas rester longtemps sur le sol natal ; l'introduction de l'Inquisition dans le Portugal en 1532 et les craintes justifiées que ce tribunal inspirait aux Juifs baptisés paraissent avoir motivé le départ de notre jeune médecin. Son premier voyage a dû aboutir en Flandre, puisqu'à Anvers — ainsi qu'il vient d'être dit — eut lieu, en 1536, sa première publication relative à Dioscoride. Les deux autres commentaires sur Dioscoride, *De medica materia*, en cinq dissertations, ont paru bien plus tard, à Strasbourg, en 1554, in-4°, ce qui atteste un voyage en Allemagne, de même qu'à une date encore plus reculée il séjourna en France, puisqu'il a imprimé certaines de ses œuvres à Lyon, en 1556. Ajoutons ici, bien vite, que le fait qu'une édition de toutes ses œuvres parut à Paris et à Bordeaux ne prouve nullement la présence d'Amato dans ces régions, parce que les dernières éditions des œuvres complètes d'Amato sont postérieures à sa mort.

En Allemagne et en France, — nous dit la IIe centurie, cure 34, — notre médecin fugitif eut l'occasion de guérir des cas de lèpre, très fréquents alors chez les habitants de ces pays. Il récompensa ainsi largement l'hospitalité qu'il avait reçue d'eux avant de se rendre en Italie.

A peine arrivé à Venise, il traite et guérit Didaco Mendoça, ambassadeur de Charles-Quint, à ce que raconte la cure 31 de la Ire centurie [2]. La centurie suivante fournit d'autres détails historiques : Durant un séjour de plusieurs mois à Venise, Amato donne ses soins à une nièce du pape Jules III, et si l'on veut savoir de quel mal souffrait cette Vénitienne, on n'aura qu'à lire dans la IIe centurie la cure 3. Du même pape, il guérit la

1. Le titre de cette œuvre, rarement cité *in extenso*, a parfois occasionné des méprises pour cette raison.

2. Cl. David Kaufmann, *Revue*, t. XXVII (1893), p. 227-8.

sœur, nommée Jacoba de Monte (même centurie, cure 1). Enfin ce même livre (à la cure 31) nous apprend que notre médecin fut appelé à Rome auprès de Jules III lui-même, pour lequel fut inventée une médication nouvelle, une certaine décoction de racines peu connues. Il avait reçu cette haute marque de confiance, quoiqu'il fût dès lors publiquement revenu aux pratiques du Judaïsme[1].

Après son séjour à Venise, il émigra à Ferrare, où il passa six années consécutives, probablement les plus fructueuses de sa vie pour les sciences médicales, puisque, dans cette ville, tout en exerçant la médecine, il enseignait publiquement l'anatomie et la science des simples. Ses élèves étaient nombreux et lui manifestaient le plus profond attachement, affection largement justifiée et méritée. Autant par ses publications que par ses traitements médicaux, Amato avait conquis une grande réputation, et on venait le consulter de toutes parts.

Bien entendu, il prodiguait des soins aussi dévoués aux pauvres qu'aux riches ; il témoignait également autant de sollicitude aux Turcs ou aux Chrétiens, qu'aux Juifs. C'est dans une de ses leçons relative au traitement médical d'un de ses patients que notre médecin fit la découverte du rôle des valvules des veines dans le corps humain et de leur influence sur la circulation du sang. Ce fait suffit à caractériser le savant, et il est mentionné à juste titre dans les quelques lignes que lui consacre Steinschneider[2]. Mais, à ce propos, le bibliographe ne cite Carmoly et l'*Histoire des Médecins Juifs* (p. 163) que pour lui reprocher d'avoir omis ce point d'histoire de la science médicale.

De là, Amato passa à Ancône, ville dans laquelle il compléta la IIIe centurie, commencée à Ferrare, puis il rédigea la IVe centurie, durant deux années, 1554-5. Malheureusement, après la mort de Jules III, le siège pontifical fut occupé en 1555 par Paul III, connu pour le fanatisme avec lequel il persécuta les Juifs, et particulièrement, dès son avènement, les Juifs baptisés qui demeuraient à Ancône. Amato dut s'enfuir à la hâte, la nuit, à peine habillé, pour se réfugier, à Pesaro, comme il le racontera plus tard dans la VIIe centurie, 49. Il avait dû abandonner ses biens et sa précieuse bibliothèque, y compris la Ve centurie presque achevée et son Commentaire sur le premier livre du Canon d'Avicenne. De ces deux œuvres manuscrites, la première lui fut heureusement restituée un peu plus tard.

A Pesaro, dit la Ve centurie, cure 82, il guérit le fils de son ami Abraham Catalano. Cette Ve centurie est dédiée au célèbre Joseph Nassi, duc de Naxos, et dans sa Dédicace Amato rappelle avoir dédié au même prince la traduction espagnole de l'œuvre d'Eutrope, sur l'histoire de Rome. Là, malgré de grands services rendus à la population chrétienne, le médecin dut encore s'exiler et se rendre à Raguse, où il écrivit la

1. Vogelstein et Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, t. II, p. 256.

2. *Jüdische Literatur* (dans Ersch u. Gruber, *Allgem. Encyklopädie*, t. XXVII, p. 467).

VIe centurie, et il la dédia au Sénat de cette ville, selon le préambule de ce texte. Celui-ci contient à la fin le « Serment d'Amato », par lequel il jure, avec une fierté légitime, quoique un peu emphatique, avoir exercé sa profession pour le plus grand bien de l'humanité.

Il ne reste pas longtemps dans cette ville, et il va finalement s'installer à Salonique, où on le trouve en 1559. Sa VIIe centurie, datée d'août 1561, est dédiée à Ghedalia Yahia b. Mosé, de Salonique, poète et prédicateur juif, gendre de Salomon Senior, dont Amato avait guéri la femme. Celui-ci, sur le sol turc, put pratiquer plus librement qu'en Italie le Judaïsme, auquel sa famille était restée secrètement attachée. Du reste, il exerçait alors depuis de longues années, et ce serait un anachronisme de faire commencer son retour au Judaïsme en l'année 1559, ou peu avant. C'est ce que paraît faire entendre la phrase un peu laconique, dans laquelle Isidore Loeb[1] mentionne le fait ; après quoi il ajoute : « et il prit le nom de *Habib* (aimé) ». Or, Is. Loeb savait bien que déjà la Ire centurie, imprimée à Florence en 1551, porte le nom d'Amatus. De même Graetz[2] déclare un peu légèrement qu'Amato prit ouvertement en 1549 le nom de famille Habib, et pourtant le célèbre historien l'avait trouvé auparavant déjà sous la double forme « Habib Amato », dans une consultation du temps.

Cette énumération de faits, déjà longue, pourrait s'étendre davantage. Elle suffit à donner une idée des informations que l'on peut tirer successivement des œuvres d'Amato pour constituer sa biographie : outre leur valeur intrinsèque pour la science, elles ont le mérite de servir à l'historien. Celui-ci devrait donc s'efforcer, dans un mémoire ex-professo, de donner au moins la nomenclature complète des écrits de son héros, de ceux même qui n'ont pas été imprimés, mais dont l'existence est révélée par leur auteur lui-même. Dans cet ordre d'idées, il y avait lieu de rappeler, soit l'essai de traduction du Canon d'Avicenne, soit la traduction espagnole d'une histoire de Rome par Eutrope. Comment se fait-il que M. Lemos n'ait pas cru devoir les citer ?

Assurément, il serait injuste de ne pas le rappeler : M. L. a soin de prévenir — par une note en tête de la très courte bibliographie d'Amato — qu'il mentionnera seulement les éditions qu'il a vues de ses propres yeux. C'est une preuve de conscience au point de vue de l'exactitude littéraire. Mais le personnage décrit est un peu diminué : il est comme frustré d'une part de ses titres.

Est-il nécessaire d'ajouter que ce scrupule si respectable empêche de tomber dans l'excès contraire, que l'on peut fâcheusement constater ailleurs ? Dans la *Jewish Encyclopedia*, M. I. Broydé affuble notre médecin portugais d'un prénom espagnol : *Juan*, et sous ce nom il lui fait occuper une place au moins bizarre. Ce serait peu grave, s'il ne s'agissait que d'une classification fantaisiste. Mais voici qui est plus

1. *Grande Encyclopédie*, s. v. Amatus.
2. *Gesch. der Juden*, t. IX, p. 363 ; trad. française, V, 86.

regrettable : le bibliographe de New-York attribue à l'ouvrage « Curationum medicinalium centuriæ *septem* » un bien plus grand nombre d'éditions que cet ouvrage n'en a eu réellement.

Il compte comme autant d'éditions d'œuvres complètes les publications successives de chacune des centuries, de même que, sur le vu du mot *septem*, il affirme sans hésiter que l'œuvre a « sept volumes » ; l'erreur provient de ce qu'il n'en a vu aucun, comme le prouve la confusion suivante : M. Br. ne sait pas que la « Commentatio in qua docetur quomodo se medicus habere debeat in introitu ad ægrotantem », ainsi que le « De crisi et diebus decretoriis », se trouvent en tête de la première centurie, et plus tard dans l'édition des quatre centuries. Ladite Encyclopédie américaine en fait deux opuscules à part, imprimés à Venise 1557, date de l'édition des « IV centuriæ », laquelle a un seul volume. Enfin, — fait plus grave — M. Br. cite la « Historia de Eutropio » (*sic* [1]). Encore un qui prend le Pirée pour un homme !

Une des raisons de notre insistance sur ces détails bien matériels tient au souvenir de Steinschneider, à la pensée des soucis multiples qui l'agitaient dans ces cas de bibliographie complexe. A notre Amato, le maître des bibliographes accorde une petite place dans ses *Hebräische Uebersetzungen* (p. 686), et avant d'égréner à sa façon un très riche chapelet de renvois et références sur notre sujet, il dit : « Amato mentionne aussi la IIIe partie (du Canon) d'Avicenne, l. I, chap. XXIX, dans un passage que Plempius (?) dans sa Préface cite textuellement, et que Wolf (p. 607) résume. Il avait aussi traduit de l'hébreu la Ire partie, l. I, avec commentaire ; mais il l'oublia ou la perdit lors de sa fuite d'Ancône. » M. L. devait à Amato de ne pas négliger ces indications.

Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un travail magistral. Puisse-t-il inspirer des études analogues !

Moïse Schwab.

Bernfeld (S.). **Kämpfende Geister im Judentum. Vier Biographien.** Berlin, Lamm, et Philadelphie, Greenstone, 1907 ; gr. in-8° de 152 p. M. 2,50.

Dans ce volume, M. Bernfeld présente au grand public quatre auteurs dont on s'est occupé en ces dernières années : Léon de Modène, dont M. Blau a publié les lettres et opuscules (1905-1906) ; M.-H. Luzzato, dont M. Wohlgemuth a édité et traduit le *Messilat Yescharim* (1906) ; Salomon Maïmon, dont on a réimprimé l'*Autobiographie* (1906) ; enfin S.-D. Luzzatto, dont on a célébré en 1900 le centenaire [2]. Entre ces quatre biogra-

1. Au lieu de « Historia de Rome par Eutrope ».

2. Cette dernière étude, suivie d'une bibliographie sommaire des œuvres de Luzzato, avait déjà paru dans un recueil publié l'année du centenaire sur l'initiative de M. B.

phies, M. B. a cherché un autre lien que l'actualité en en réunissant les héros sous la qualification « d'esprits militants ». Ce qu'il y aurait de commun entre eux, c'est qu'ils n'auraient pas été et n'auraient pas voulu être comme les autres ; ils ne se seraient pas contentés des idées reçues et se seraient mis violemment en opposition avec les conceptions et les opinions de leur milieu et de leur temps. Cette unité, qui s'est trouvée comme par hasard, paraît assez factice ; si Léon de Modène et Maïmon sont des esprits inquiets et inquiétants, M.-H. Luzzato n'est pas, somme toute, un opposant et S.-D. Luzzato est, après tout, un pacifique. Qu'à cela ne tienne : entre ces quatre personnages il y a plus d'une analogie et les transitions ne vont pas nous manquer.

Léon de Modène, prédicateur à Venise (1571-1648), est un original. Romanesque et vaniteux, raffolant du théâtre et dévoré de la passion du jeu, esprit fort mais superstitieux, satirique mais charitable, cet homme plein de contradictions (au point qu'on l'a pris pour un fourbe) a écrit, au hasard de sa vie agitée et de son tempérament déséquilibré, une foule d'ouvrages dont il n'osa pas publier les plus hardis, qui sont aussi les meilleurs. Si ses *Riti* eurent un grand succès de son vivant (pourquoi M. B. dit-il qu'ils ridiculisaient le judaïsme ?), son *Ari Nohem*, attaque contre la cabbale, ne fut publié qu'en 1840 et son *Kol Sachal*, critique dissimulée et d'autant plus perfide du judaïsme rabbinique, ne fut édité qu'en 1832 sous le titre de *Behinat ha-Cabbala*. « Prédicateur, professeur, officiant, copiste, correcteur, libraire, commerçant, rabbin, agent matrimonial et faiseur d'amulettes » (Graetz), L. de Modène est un curieux échantillon de l'action dissolvante que la civilisation moderne et la Renaissance italienne pouvaient exercer sur la cervelle d'un rabbin.

Moïse Hayyim Luzzato (1707-1747), qui réfuta le *Ari Nohem* de Léon de Modène, dont des copies circulaient sous le manteau, et qui eut une existence encore plus aventureuse, forme avec lui le contraste le plus frappant. C'était une nature tendre, un doux rêveur, dont l'imagination se laissa fasciner par le mirage de la cabbale. Pseudo-Messie malgré lui, il fut persécuté par les rabbins italiens et allemands, qui finirent par l'excommunier. Il trouva un asile dans la libre Hollande, mais son exaltation mystique le conduisit en Terre sainte, où il fut enlevé par la peste à l'âge de quarante ans. Ce jeune homme n'avait pas de médiocres ambitions : il recommença les Psaumes et le Zohar ; il écrivit une poétique hébraïque, une méthodologie talmudique, des poèmes, des drames, une éthique et d'innombrables opuscules cabbalistiques. Peut-être M. B. va-t-il trop loin en égalant son « génie poétique » à celui d'Ibn-Gabirol et de Juda ha-Lévi. Mais enfin il avait beaucoup de talent et sa destinée inspire un intérêt mêlé de compassion.

C'est un profond philosophe, paraît-il, que Salomon Maïmon (1754-1800), mais qu'il est donc peu sympathique ! — Tout de même, on ne peut refuser un peu de sympathie à un homme, si immoral qu'il ait été, qui, élevé parmi des paysans abrutis, des fermiers cupides et de nobles ivrognes — admirez ici la justesse de la théorie du milieu — « devina par une intui-

tion prodigieuse qu'il existait un autre monde de pensée » et entreprit de le « conquérir par ses seules forces, à travers des difficultés dont le souvenir lui donnait plus tard le cauchemar ». M. B. me pardonnera de citer à des lecteurs français la curieuse étude d'Arvède Barine (pseudonyme de Madame Charles Vincens), intitulée : *Un Juif polonais* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1889) : « Le hasard voulut que, vers le milieu du siècle dernier, un enfant qui avait presque du génie naquît dans une de ces tristes demeures de Juifs polonais, où l'on s'éveillait chaque matin dans l'attente d'une avanie ou d'une exaction. Un autre hasard voulut que cet enfant, nommé Salomon Maïmon, sentît obscurément sa valeur et employât toutes les forces d'un esprit vigoureux à sortir des ténèbres intellectuelles qui l'enveloppaient. Après une lutte obstinée et une vie de héros picaresque, il finit par marquer sa place dans l'histoire de la philosophie et amener Kant à compter avec lui, mais il avait fui la Pologne trop tard, déjà atteint par la pourriture morale qui rongeait sa communauté. L'auteur de la *Philosophie transcendentale* resta, jusqu'à son dernier soupir, un gueux pittoresque, une manière de Diogène écrivailleur. » M. B. raconte par le détail l'existence tragi-comique du philosophe mendiant et ivrogne ; peut-être ne se défie-t-il pas assez de ses confessions, qui, pour être encore plus cyniques que celles de Rousseau, ne méritent pas toujours plus de crédit.

Cela repose de passer de cet aventurier métaphysicien au spirituel penseur, à l'ingénieux exégète, à l'élégant écrivain que fut Samuel David Luzzato (1800-1865). Si L. de Modène, M.-H. Luzzato et S. Maïmon ont été les victimes de leur milieu, le savant de Padoue put développer à son aise ses brillantes facultés, nonobstant les embarras matériels et les malheurs domestiques qui altérèrent à peine sa sérénité. En quoi il fut plus heureux que ses deux amis Zunz et Rapoport, qui fondèrent avec lui la science du judaïsme. Grammairien, commentateur de la Bible, historien, théologien, poète, il a écrit beaucoup d'ouvrages, contribué à ceux de ses amis, collaboré à nombre de revues, sans parler de ses éditions d'œuvres inédites et de sa correspondance. Admiré pour sa science, aimé pour son affabilité, son obligeance, sa noblesse d'âme, il présente vraiment

L'union d'un beau talent et d'un beau caractère.

Pour en revenir à M. B., son récit est plein d'agrément et ses jugements presque toujours justes. On eût peut-être aimé qu'il nous privât de quelques anecdotes pour nous donner plus de renseignements sur la théologie de L. de Modène, sur l'éthique de M.-H. Luzzatto, sur la métaphysique de S. Maïmon et sur l'exégèse de S.-D. Luzzatto. Mais son principal but a été de faire revivre des hommes et de les rendre aimables ou intéressants en plaidant au besoin les circonstances atténuantes et en expliquant leurs faiblesses par le milieu et le moment historique. Ce but est pleinement atteint ; les personnages de M. B. nous sont sympathiques et nous les sentons près de nous.

Cherchons à ce propos, et pour terminer, une petite chicane à M. B.

Comme pour s'excuser de s'attacher à des *minores*, il nous dit, au début de sa préface, avec une pointe de coquetterie : « Dans l'histoire du peuple juif et du judaïsme, j'ai été plus attiré par ce qui n'est pas devenu que par ce qui est devenu, c'est-à dire par les essais que l'histoire a tentés, mais qui ne lui ont pas réussi. » Laissons à d'autres cet engouement de fantaisie pour les incomplets et les irréguliers. L'histoire n'est pas un musée d'antiquités ou d'excentricités ; si, suivant le mot profond d'A. Comte, ce qu'il y a de plus vivant dans le présent, c'est habituellement le passé, le passé ne nous intéresse que par ce qu'il contient de présent ou d'éternellement humain. Que M. B. et ses lecteurs se rassurent : cet intérêt ne manque pas à nos quatre héros — ou demi-héros. Le « cas » Léon de Modène est actuel, je n'en veux pour preuve que l'admiration de Geiger et l'indignation de Rapoport, et je gagerais que plus d'un rabbin a failli avoir le cerveau tourné par le *Behinat ha-Cabbala*. L'éthique de M.-H. Luzzato a exercé son influence jusque dans les écoles talmudiques de la Lithuanie et l'action n'en est pas épuisée aujourd'hui, puisqu'on vient d'en publier deux traductions allemandes (celle de Wohlgemuth et celle de Sachariasohn). M. B. est le premier à savoir que, par ses poèmes, Luzzato est le précurseur de la littérature néo-hébraïque, — et il suffit de renvoyer au premier chapitre de la thèse de M. Slouschz. Ce n'est pas un « manqué » que Salomon Maïmon, à qui Kuno Fischer consacre deux chapitres dans son Histoire de la philosophie ; sa destinée est celle de plus d'un échappé du ghetto : Fromer est un exemplaire moderne du même type. S.-D. Luzzato, enfin, a semé une foule d'idées dont nous avons hérité, et par le rayonnement de sa personnalité il a créé, dans le rabbinat italien, un mouvement qui lui a survécu. Non, M. B. n'a pas tout à fait raison, heureusement pour son livre.

M. Liber.

Philippson (Martin). **Neueste Geschichte des jüdischen Volkes.** Band I. Leipzig, G. Fock, 1907 : in-8° de VIII + 400 p. M. 6. — Philipson (David). **The Reform Movement in Judaism.** New-York et Londres, Macmillan, 1907 ; in-8° de VIII + 581 p. 8 s. 6 d.

L'année 1907 a vu paraître deux livres dont les auteurs sont des homonymes et — coïncidence plus intéressante — dont les sujets se couvrent en grande partie : l'Histoire moderne du peuple juif, par M. Philippson, et le Mouvement réformiste dans le judaïsme, par D. Philipson. On a beau jeu de se servir de ces deux ouvrages pour les critiquer l'un par l'autre.

Quand S.-P. Rabbinowitz, le traducteur hébreu de Graetz, en fut arrivé à la période contemporaine, il préféra refaire sur nouveaux frais le récit d'une époque dont l'historien allemand était trop rapproché et aux luttes

de laquelle il avait été trop mêlé pour avoir pu la raconter complètement et la juger impartialement. M. Rabbinowitz nous doit encore ce livre (en ce moment, retiré à Francfort, il travaille à une histoire des Juifs en Russie). Nous avons, en manière de compensation, celui de M. Martin Philippson.

M. Philippson est un historien connu. Ses travaux sur l'histoire moderne de l'Europe sont estimés des spécialistes et son Bulletin de la *Revue Historique* est fort apprécié en France. S'il ne s'était pas occupé jusqu'à présent de l'histoire des Juifs, il a pris part personnellement à la lutte contre l'antisémitisme ; il a travaillé aux côtés de son père, le rabbin, savant et littérateur Ludwig Philippson ; enfin, il est à la tête de plusieurs sociétés juives d'Allemagne. Il était donc qualifié pour écrire l'histoire contemporaine du judaïsme et on était en droit de beaucoup attendre de lui.

Je ne sais si le livre a satisfait toutes les espérances. Cette histoire était difficile à écrire. « Elle nous transporte dans toutes les contrées du monde habité, dans les centres les plus divers, au milieu de tous les peuples, de toutes les langues, de toutes les traditions, de toutes les conditions sociales et politiques. Les destinées de l'univers se reflètent en elle et néanmoins elle est dominée elle-même par une continuité historique. L'attention de l'historien est sollicitée par mille faits et pourtant il doit retrouver au milieu de cette multiple variété le fil conducteur et s'y tenir. » C'est justement cette forte unité, cette synthèse qui nous manque. Elle ne s'obtient pas par des rapprochements, ni par des transitions ; elle résulte des causes profondes et de leurs relations mutuelles, qu'il faut découvrir et mettre en lumière. M. P. a traité l'histoire politique et l'histoire intérieure du judaïsme (il n'a peut-être pas suffisamment développé l'histoire économique, la participation des Juifs à l'industrie et au commerce). Or, l'histoire de l'émancipation civile et politique, non du peuple juif (ce titre est malheureux et M. P. proteste lui-même, p. ex. p. 12, contre l'abus de ce mot), mais des Juifs d'Europe, c'est, en plus petit, l'histoire des idées libérales depuis 1789, comme si les destinées du judaïsme étaient liées à celles du libéralisme. Et la réforme religieuse émane bien moins, comme le dit M. P., d'un profond sentiment de foi que du besoin de mettre en harmonie les traditions religieuses avec la pensée et la vie modernes. Ces idées générales, c'est du livre de M. P. que je les dégage, mais il faut les en dégager. L'historien n'a pas embrassé sa matière d'une forte étreinte et il n'y a pas pratiqué ces larges coupes qui subordonnent l'accessoire à l'essentiel et font servir les détails au relief de l'ensemble, de même que le géologue distingue les couches du sol et en marque la stratification. De là du désordre, du décousu, des sautes et des va-et-vient : ce n'est pas fondu. Telle est l'impression générale du lecteur.

Dans ce premier volume, M. P. retrace l'histoire des Juifs dans l'Europe centrale et occidentale depuis la Révolution française jusqu'à la naissance de l'antisémitisme, vers 1875. Dans le second volume, il reviendra en arrière pour raconter l'histoire des Juifs dans l'Europe orientale, qu'il n'a fait qu'esquisser ici, après quoi il reprendra le fil de son récit, qu'il mènera

jusqu'à nos jours. Ce plan peut se justifier, les destinées du judaïsme ayant été assez différentes jusqu'en ces trente dernières années dans les pays de l'est et dans ceux de l'ouest. Le volume que nous avons sous les yeux est divisé en quatre livres. Le premier (p. 3-76) est consacré à l'époque de la Révolution et de l'Empire; il étudie, en trois chapitres, l'histoire de l'émancipation des Juifs en France et de l'organisation napoléonienne, les effets de ces événements sur les différentes parties de l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, les Pays-Bas et l'Italie (ces deux pays auraient dû venir en tête), sur la Grande-Bretagne, le Danemark et la Russie. Le second livre (p. 79-143) est intitulé : « La période de la Réaction, 1815-1830 » ; ce titre s'applique à l'Allemagne et à l'Autriche (chap. I) mieux qu'à la France, à la Grande-Bretagne, aux Pays-Bas (chap. II), mieux même qu'à la Russie (chap. III), témoin des tentatives de réformes d'Alexandre Ier, compromises, il est vrai, par son successeur Nicolas Ier. — Passant à l'histoire intérieure du judaïsme, M. P. étudie, dans le livre troisième (p. 146-231), la réforme religieuse. Deux chapitres y sont consacrés à l'Allemagne; le premier examine l'époque de Mendelssohn et de ses élèves David Friedländer et Jacobson, les débuts de la réforme à Berlin et à Hambourg, les réformateurs et savants de cette génération : Zunz, Mannheimer, etc., ceux de la seconde génération, radicaux comme Geiger, modérés comme L. Philippson, et les orthodoxes comme S.-R. Hirsch; le second chapitre traite des luttes autour du rabbinat à Breslau et à Berlin, autour du culte à Francfort et à Hambourg, enfin des trois conférences rabbiniques. Un court chapitre III est censé examiner l'action de ces événements, qui n'en ont guère eu sur le moment hors de l'Allemagne, sur les différents pays d'Europe et d'Amérique. Enfin, le livre IV (p. 234-392) raconte par le menu les efforts d'émancipation, quelquefois couronnés de succès, grâce aux poussées de 1830 et de 1848, dans les différents pays du centre et de l'ouest de l'Europe; les trois chapitres dont il se compose sont d'un contenu trop varié pour pouvoir être résumés. A la fin du volume, une bibliographie (p. 393-400) indique les principales sources.

Nous n'avons pas l'intention d'éplucher en détail un livre de 400 pages remplies de faits : il faudrait recommencer le travail de préparation qu'a fait l'auteur. Nous avons porté plus particulièrement notre attention sur le premier chapitre (« L'aurore de la liberté. Les Juifs en France »), qui nous a suggéré quelques observations.— P. 3, il n'est pas exact que les Juifs purent séjourner dans les provinces qui furent annexées à la couronne après l'expulsion de 1394, ou du moins cela n'est exact que pour l'Alsace : quand une province entrait dans le domaine royal, le décret d'expulsion lui était étendu, ainsi pour la Provence. De même, les Juifs ne restèrent pas « paisiblement » dans la Guyenne et Gascogne après la conquête de Charles VII (*ibid.*), car ils avaient été massacrés ou expulsés pendant la domination anglaise; et, quand les Juifs espagnols et portugais tentèrent de s'y établir, Louis XII étendit à la province l'ordre de bannissement de 1394. — *Ibid.*, à côté d'Avignon, il fallait nommer Carpentras, dont la communauté israélite était aussi importante. — P. 4, le « péage corporel »

n'existait pas dans toutes les villes. — *Ib.*, l'édit de 1784 n'a pas été inspiré par la préoccupation principielle d'améliorer la situation des Juifs, mais est la suite des troubles qui avaient eu lieu en Alsace, et qui méritaient une mention. — P. 5, Isaïe Beer-Bing (mieux « Berr » ; « Jesaiaa » est une faute d'impression) n'était pas un « jeune Alsacien », mais un Messin (né en 1759), ainsi qu'il le dit dans le titre de sa brochure. Il fallait plutôt citer son allié Berr-Isaac-Berr (1744-1828), le manufacturier de Nancy, qui a joué un plus grand rôle et qui appartient « à cette élite de Juifs français qui, à l'époque de la Révolution française, ont contribué, par leurs actes et leurs écrits, à préparer et à justifier l'émancipation légale des Juifs français, et à enseigner à leurs coreligionnaires les devoirs que leur créaient, envers le pays, les droits de citoyens français qu'ils avaient obtenus en 1791, avec l'égalité civile et politique » (Is. Loeb, dans *La Grande Encyclopédie*). — P. 6., ce n'est pas sous la direction, ou l'inspiration, de Grégoire que les Juifs s'assemblèrent au printemps de 1789 pour exprimer leurs vœux, c'est le ministre qui les avait autorisés à se réunir par devant leurs syndics. — *Ibid.*, pourquoi l'abbé Maury est-il traité d'homme « frivole et sans conscience » ? — P. 7. Il fallait indiquer que la Commune n'intervint pas spontanément en faveur des Juifs, mais sur les instances de ceux de Paris, qui se remuèrent beaucoup. — P. 8. Au point de vue politique, les années qui suivent l'émancipation de 1791 ne représentent pas une « réaction ». — P. 10 (cf. p. 12). Ce n'est pas « le jeune Portalis », mais son père qui parla des Juifs à propos de la discussion du Concordat. — P. 13. Est-il bien certain que Fontanes et Molé étaient partisans, au Conseil d'Etat, d'expulser les Juifs ? — P. 15. M. P. juge sévèrement les adulations des notables Juifs envers l'empereur ; c'était le ton du temps. — *Ibid.*, d'après Pasquier, ce n'est pas Napoléon qui a eu la première idée de la convocation du Sanhédrin. — P. 16. Il n'est pas exact qu'on ait menacé le Sanhédrin d'expulser tous les Juifs, s'il ne se montrait pas entièrement docile ; aussi bien a-t-il résisté sur certains points. — P. 17. M. P. apprécie mal la motion d'Avigdor, qu'il qualifie de « la plus plate des servilités » ; en adressant l'hommage de sa reconnaissance au clergé qui avait défendu les Juifs, les notables ne firent pas seulement un acte de sage politique, mais de plus cette manifestation spontanée produisit une vive impression. — *Ibid.* « Les délibérations du Sanhédrin furent conduites par de Champagny » ; même au figuré, ce n'est pas entièrement exact. M. P. s'est laissé influencer par le livre tendancieux de Fauchille. — P. 18. Le consistoire central ne se composait pas d'un grand-rabbin et de trois laïques. — A la bibliographie ajouter les volumes tendancieux, mais parfois bien informés, de l'abbé Lémann, *L'entrée des Juifs dans la société française*, les articles de P. Sagnac dans les trois premières années de sa *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, les *Actes* de Tama, le *Recueil* de Halphen, le *Répertoire* de Penel-Beaufin, les articles de MM. I. Lévi et G. Hemerdinger dans la *Revue*, XXVIII, 265 et suiv., XLII, 253 et suiv., etc. Le livre de Fauchille est de 1884 ; celui de H. Lucien-Brun de 1900, comme il est dit exactement p. 393, non de 1903 (p. 400). — P. 190, lire *La Voix de Jacob.*

De menues erreurs et des fautes d'impression sont presque inévitables dans un ouvrage de ce genre, qui n'est pas sensiblement diminué par des critiques de détail. Après l'information, que devons-nous penser des appréciations de M. P. ? Ses jugements en matière politique sont généralement justes. Son libéralisme l'a sauvé des excès du « Deutschtum » et il n'a pas cédé à la tentation de rabaisser l'œuvre de la Révolution au profit de Joseph II ou de Mendelssohn. Mais l'histoire intérieure du judaïsme a trouvé en lui un moins bon juge. Ne disons rien de sa critique de l'œuvre de l'Alliance israélite universelle, placée tout à la fin du volume, comme une flèche de Parthe: elle a été écrite dans un moment de mauvaise humeur. Mais, si les portraits de Heine et de Börne sont bien enlevés, le rôle de Zunz est insuffisamment caractérisé. Et surtout, M. Philippson n'a pas su être objectif dans la peinture des mouvements qui ont agité le judaïsme allemand, ni impartial dans l'appréciation des hommes qui ont lutté pour ou contre la réforme. Un historien ne devrait pas employer les termes de « point de vue insoutenable » ou d' « hypocrisie casuistique ». M. P. est injuste pour Geiger comme pour Z. Frankel; il ne dit presque rien de Holdheim, ni de Steinheim ; à plus forte raison n'a-t-il pas rendu justice au « Hacham » Bernays, à S.-R. Hirsch, et je ne sais s'il nomme seulement Hildesheimer. En revanche, il nous parle copieusement de son père. On dirait que Ludwig Philippson est le fondateur et l'initiateur de tout ce qui s'est fait de bon, et que tout ce qui s'est fait de mauvais est dû à son abstention ou à son opposition. Si les conférences rabbiniques ont échoué, c'est qu'il s'est trouvé en minorité. Il est le soleil, les autres sont des satellites. Nous nous garderions bien de ne pas rendre hommage à cette piété filiale, si M. Martin Philippson, en embrassant le parti de son père et en épousant ses idées, n'avait faussé la perspective des faits et altéré la physionomie des hommes.

Il reste que l'ouvrage de M. Philippson est un répertoire utile, où beaucoup de travaux sont condensés et qui servira désormais de point de départ à la science. A ce titre, il rendra les mêmes services que celui de Graetz, que M. P. juge un peu sévèrement dans sa préface, en le traitant de théologien et en lui déniant la qualification d'historien. Nous ne croyons pouvoir mieux louer son livre qu'en le mettant à côté de celui de Graetz.

La partie de l'Histoire de M. Martin Philippson qui était la plus difficile à composer et où il nous a paru le plus sujet à la critique, a été traitée à part, et avec une grande ampleur, par M. David Philipson.

Rien n'est aussi malaisé à écrire que l'histoire, je dis l'histoire et non la chronique, d'un mouvement religieux. Il ne suffit pas d'aligner les faits et les dates ; il faut pénétrer les causes et scruter les mobiles, car les hommes agissent ici autant que les circonstances : c'est la meilleure réfutation du matérialisme historique. La réforme du judaïsme au XIXe siècle a été un mouvement non seulement religieux, mais encore social et culturel ; il intéresse l'histoire de la civilisation. Enfin, ses destinées

ont été liées aux vicissitudes politiques de l'Europe contemporaine : la réaction de 1815, le libéralisme de 1830, l'antisémitisme de 1880 n'ont pas été sans exercer une influence considérable sur les tentatives de réforme. Si l'on tient compte de toutes ces difficultés, on s'accordera à juger que l'ouvrage de M. Philipson est des plus remarquables.

M. P. est un des chefs du rabbinat libéral d'Amérique, dont il préside actuellement la Conférence. Sans parler de plusieurs mémoires parus dans les Annuaires de cette dernière, il a étudié, il y a une dizaine d'années, dans la *Jew. Quart. Rev.* (X, 52-99), le mouvement réformateur aux Etats-Unis ; depuis, il a donné à la même Revue, sur l'histoire de la Réforme en Europe, plusieurs articles (XIV, 475-521 ; XVI, 30-72 ; 485-524 ; XVII, 307-353 ; XVIII, 251-290 ; 621-663) qui sont entrés dans le présent volume. Celui-ci n'en est pas moins neuf pour près de la moitié. Il est divisé en treize chapitres qui passent en revue l'histoire du mouvement de réformes depuis les origines jusqu'à nos jours et ses rapports tant avec l'émancipation politique et civile des Juifs qu'avec le développement de la science du judaïsme : les débuts du mouvement (Mendelssohn et David Friedländer, Israël Jacobson ; le « Verein für Cultur und Wissenschaft » à Berlin, le temple de Hambourg) ; la seconde génération de réformateurs (Geiger, Holdheim, Einhorn, Philippson, Léopold Stein ; S.-R. Hirsch) ; l'affaire Geiger-Tiktin (à Breslau, les consultations sur la compatibilité de la science et de l'exercice du rabbinat) ; la controverse sur le rituel du temple de Hambourg ; la Réforme en Angleterre ; le « Frankfurter Verein der Reformfreunde » (ne méritait pas une étude si étendue) ; les consultations sur la circoncision ; les conférences rabbiniques de 1844-1846 (analyse détaillée des délibérations des conférences de Brunswick, de Francfort et de Breslau) ; la communauté réformée de Berlin ; les « Amis de la Réforme » de Breslau ; la réforme en Hongrie ; les synodes de Leipzig et d'Augsbourg (en 1869 et 1870) ; la réforme aux Etats-Unis (les premières communautés réformées, les leaders du mouvement, les conférences rabbiniques) ; mouvements récents en Europe (à Berlin, à Cologne, à Londres et à Paris).

On voit que les faits essentiels sont examinés et convenablement groupés. On pourrait signaler de petites lacunes, des erreurs de détail, mais l'ensemble inspire confiance. L'auteur est fort bien informé ; non seulement il a utilisé tous les ouvrages sur la question, mais encore il a dépouillé les journaux israélites de l'Allemagne. Mais je n'y ai pas remarqué le *Ben Chananja*, ni d'autres périodiques (P. 11, n. 2, sur Hirschel Levin et le *Beçamim Rosch*, v. *Revue*, LIV, 95 ; ajouter L. Löw, *Gesammelte Schriften*, II, 183, 439 ; Halberstamm, dans *Ha-Goren*, II, 26 et suiv. et la littérat. citée dans la 1re note). On ne s'étonnera pas que nous réclamions un peu pour la France. Les pages consacrées au Sanhédrin de 1807 sont trop sommaires ; il aurait fallu renvoyer au moins aux *Actes* de Tama, aux ouvrages de Fauchille et de Lemoine, à l'article de M. I. Lévi dans la *Revue*, XXVIII, 265 et suiv. ; sur D. Sinzheim, l'auteur ne connaît qu'une note du périodique *Sulamith*, qui traduit

quelques lignes de l'Abbé Grégoire ; de même, il ne connaît les *Lettres* de Tzarphati (c'est le pseudonyme d'Olry Terquem) que par des citations de Geiger. Les articles de Gerson-Lévy, qui ont eu plus d'influence, lui ont échappé. Je ne me souviens pas qu'il parle de l'agitation provoquée en 1839 par le projet de règlement du culte israélite, des écrits polémiques de S. Klein, des réformes scolaires réalisées à Paris et dans l'Alsace-Lorraine. Il aurait pu utiliser, outre les collections de périodiques, les *Lettres juives* d'Albert Cohn, les ouvrages de L. Kahn sur les œuvres de la communauté parisienne, les conférences de M. Maurice Bloch. Mais il faut convenir que la France israélite joue un petit rôle et tient une petite place dans cette histoire (p. 410, 413 et 423, lire Astruc au lieu de Astrue).

Nous aurions aimé que M. P. nous exposât plus longuement la situation religieuse du judaïsme aux Etats-Unis : c'est là que le libéralisme religieux a vraiment pris racine et c'est là qu'il paraît avoir un avenir devant lui (la preuve, c'est que ce livre a été écrit par un Américain et non par un Allemand). Ç'eût été plus intéressant que la chronique des réformes tentées actuellement en Angleterre et en France. M. P. ayant promis de ne s'attacher qu'aux réformes pratiques et de laisser de côté les tentatives théoriques et littéraires, il aurait dû distinguer dans les différents mouvements ce qui était mort-né de ce qui était viable, ce qui a disparu de ce qui a survécu. Il est, si j'ose dire, trop bon. Il fait un sort à tous les essais de réforme et s'étend parfois avec complaisance sur des événements secondaires. On a beau être libéral, on doit dire que les conférences rabbiniques ont avorté et donc elles ne méritaient pas un traitement si généreux. Il eût mieux valu esquisser la physionomie des principaux personnages qui ont lutté pour ou contre la réforme : Geiger, Holdheim, S.-R. Hirsch, même Hildesheimer (nommé à peine une fois), I.-M. Wise et tant d'autres. La pyschologie de ces hommes pleins de tempérament en dit plus long sur les tendances de la réforme que l'analyse des divers rituels et les procès-verbaux des synodes. M. P. a voulu être historien sans être juge ; il s'est gardé de louer et de blâmer et, si son point de vue transparaît assez souvent dans les commentaires, son récit est généralement d'une impartialité et d'une objectivité auxquelles on sera unanime à rendre hommage. Le livre fait grandement honneur à l'auteur.

M. Liber.

Le gérant :
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE TEMPLE DU DIEU YAHOU

ET LA COLONIE JUIVE D'ÉLÉPHANTINE

AU Ve SIÈCLE AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE

(FIN [1])

Les Faits.

L'an 14 de Darius (= 411 avant l'ère chrétienne), le temple des Juifs d'Éléphantine est détruit à l'instigation des prêtres du dieu Chnoum, qui ont acheté à bons deniers la connivence du préfet de l'île, Vidrang. Telle est, au moins, l'accusation que les plaignants ne craignent pas de porter contre ce fonctionnaire perse. Peut-être est-ce ce même complot qui est dénoncé dans le papyrus de Strasbourg publié par Euting [2]. Mais dans ce dernier document la conjuration est présentée sous un autre jour : elle n'est qu'un épisode d'une révolte dont Vidrang est le chef. Pendant la tourmente les Juifs seuls auraient fait acte de loyalisme en n'abandonnant pas le parti de leur seigneur.

Il n'est pas douteux, en tout cas, que le représentant du gouvernement perse ait trempé dans cette insurrection, car ainsi seulement s'expliquent les épithètes injurieuses dont les Juifs l'accablent dans leur rapport au gouverneur perse de la Judée et que celui-ci s'approprie. Évidemment, en s'exprimant dans ces termes, les plaignants savaient ne pas déplaire à l'autorité.

1. Voir t. LIV, p. 161.

2. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1re série, t. XI, 2e part., 1903. Cf. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. V, 1903, p. 291 ; VI, 1904, p. 385.

C'est pour le même motif que les ennemis du temple juif sont châtiés, que Vidrang voit ses biens confisqués et ses complices mis à mort. Une telle répression surprendrait si les coupables n'avaient à se reprocher que la destruction du sanctuaire de Yahou.

A quel mobile obéissaient les prêtres égyptiens? Il est à peine besoin de le demander. Si les Grecs, que Psammétique s'était efforcé d'acclimater en Égypte, n'ont jamais pu désarmer les méfiances des indigènes, si, « pour les Égyptiens de vieille race, ils furent toujours des êtres impurs à côté desquels on ne pouvait vivre sans se souiller[1] », quel scandale ne devait pas provoquer l'immolation d'animaux sur l'autel de Yahou là où les béliers étaient sacrés[2]!

Les prêtres d'Éléphantine sont ainsi les ancêtres de Manéthon; mais celui ci a des lettres, il aurait honte d'étaler son sentiment intime, il masque ses préventions sous des dehors scientifiques. Les écrivains alexandrins, émules de Manéthon, ont justifié l'hostilité à laquelle se heurtaient les Juifs d'Égypte par le particularisme de ces intrus. Nos papyrus montrent que ce prétexte n'était pas nécessaire pour provoquer la malveillance et même la persécution. Les Juifs d'Éléphantine et de Syène ne sont rien moins qu'intransigeants, en effet; la législation à laquelle ils se soumettent n'a rien de juif, les tribunaux devant lesquels ils portent leurs différends sont perses; ne vont-ils pas, ces Juifs, jusqu'à jurer, à l'occasion, par le nom d'une divinité égyptienne! « Voilà bien de quoi faire hurler Jérémie, qui n'a pas assez d'invectives contre ses compatriotes d'Égypte faisant des infidélités à Jéhovah », dit M. Clermont-Ganneau[3]. Le particularisme des Juifs de l'île consistait à avoir voulu, tout comme les Phéniciens et plus tard les Égyptiens eux mêmes, emporter leur culte avec eux loin de la mère patrie et fonder un temple sur une terre étrangère. Vraisemblablement, d'ailleurs, ils avaient reçu l'autorisation de l'édifier en un temps où leur concours n'était pas inutile dans cette région perdue, rempart de l'Égypte contre les incursions nubiennes.

1. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient*, p. 492.

2. Onkelos traduit Genèse, XLIII, 32 : « Car les bêtes que les Égyptiens vénèrent, les Hébreux les mangent ». Josèphe, *Contre Apion*, I, 224, explique ainsi la haine des Égyptiens pour les Juifs : « Puis, le contraste de leur culte avec le nôtre leur inspira une haine profonde, car notre piété diffère de celle qui est en usage chez eux autant que l'être divin est éloigné des animaux privés de raison. »

3. *Revue critique*, 5 novembre 1906, p. 348, note 3.

Vidrang, soudoyé par les desservants de Knoum, pour s'acquitter de sa tâche fait appel aux troupes que commande son fils à Syène. On est quelque peu étonné du biais qu'il prend en la circonstance, car pourquoi ne pas se servir des troupes d'Éléphantine sur lesquelles il devait avoir une certaine autorité? Ne serait-ce pas justement parce que les colons militaires de l'île étaient *Juifs*[1]?

L'autel est détruit, les colonnes de pierre, qui peut-être supportaient un portique, sont brisées, les portes, au nombre de cinq, sont arrachées, le reste est livré aux flammes, à l'exception des vases d'argent et d'or, dont s'emparent les assaillants.

Il est difficile, à un profane surtout, de reconstituer le plan de cet édifice; d'ailleurs, nous saurons probablement à quoi nous en tenir l'an prochain, quand aura été déblayée la partie des décombres qui recouvre vraisemblablement l'emplacement de la construction. Nous ne retiendrons, pour l'instant, qu'un fait, c'est que, tout en comportant un autel, elle n'était pas une simple réduction du temple de Jérusalem.

Au dire des prêtres juifs, ce sanctuaire aurait été élevé avant l'arrivée de Cambyse, alors que l'Égypte jouissait encore de son indépendance. Le conquérant perse, tandis qu'il vouait à la destruction les temples des indigènes, aurait épargné celui de Yahou.

L'affirmation est sujette à caution, car l'intention des plaignants est trop transparente. S'adressant aux autorités perses, ils tirent argument de la faveur accordée jadis par un roi perse à ce temple qu'ils demandent l'autorisation de restaurer. Ne pense-t-on pas tout de suite à cette série de récits et de documents apocryphes utilisés plus tard par les Juifs, en Palestine comme en Égypte, dans un but intéressé? Telle, par exemple, l'histoire de l'entrée d'Alexandre à Jérusalem, où le grand conquérant ne mit probablement jamais les pieds. Au milieu de son triomphe, et malgré son irritation contre les Juifs, dont la fidélité à leur ancien maître l'a un instant courroucé, il monte au temple de l'Éternel, offre un sacrifice à Dieu, suivant les instructions du grand-prêtre, et donne d'imposantes marques d'honneur au pontife ainsi qu'aux autres prêtres. Ces honneurs sont encore relevés par le traitement ignominieux qu'il inflige aux Samaritains, qui tentent vainement de le suborner, dans leur haine pour les Israélites authentiques. Plus tard Antiochus III le Grand ne se montre pas moins l'ami des Juifs et

1. Voir *Revue*, t. LIV, 35 et s.

le protecteur de leur sanctuaire : il leur fournit des bestiaux pour leurs sacrifices, veut qu'on achève les travaux du Temple (*Antiq.*, XII, 138), interdit l'entrée dans l'enceinte de l'édifice (*ib.*, 145). Quant aux Ptolémée, les Juifs alexandrins ne se lassent pas de célébrer leur bienveillance. Est-il nécessaire de rappeler la fameuse lettre du Pseudo-Aristée? Ptolémée Philopator (III Macch., VII, 1-9) se dit l'ami et le protecteur des Juifs; Ptolémée III Évergète, après avoir conquis la Syrie, ne sacrifie pas aux dieux égyptiens en reconnaissance de sa victoire, mais il s'en vient à Jérusalem, y fait suivant le rite juif de nombreux sacrifices au Dieu d'Israël et lui consacre des offrandes dignes de sa victoire (*Contre Apion*, II, 48). Enfin, lors du procès qui se plaide devant un Ptolémée, Andronicus, représentant des Juifs d'Égypte, pour montrer la supériorité du Temple de Jérusalem, rapporte que tous les rois d'Asie ont honoré le sanctuaire juif d'offrandes et de dons magnifiques, tandis que, pour le temple de Garizim, personne n'en a pris soin, comme s'il n'existait pas (*Antiq.*, XIII, 78).

Le récit des prêtres juifs d'Éléphantine, rapproché de ces inventions, a tout l'air d'en être le prototype, ou tout au moins d'appartenir à la même famille.

A cette objection il est facile de répondre. Si le temple du Dieu Yahou existait avant la conquête perse, il est tout naturel que les Juifs en aient attribué la conservation à la bienveillance de Cambyse. Connaissant, au surplus, le traitement ignominieux dont eurent à souffrir quelques temples égyptiens, il est tout naturel aussi qu'ils aient voulu exploiter cette différence d'attitude du grand conquérant, encore que le fait dût s'expliquer plus simplement. Il ne faut pas s'étonner d'un grossissement dont on retrouverait facilement des exemples chez tous les peuples et même de nos jours.

Reste à prouver que le temple d'Éléphantine était déjà ouvert avant l'arrivée de Cambyse.

S'il ne l'était pas, c'est donc qu'il aurait été l'œuvre des Juifs déportés par les Babyloniens, soit qu'ils fussent venus directement de Judée, soit qu'ils se fussent détachés du gros de leurs frères demeurés autour de Babylone. Dans ce cas, comme il est peu probable que leurs conceptions aient été différentes de celles de ces derniers, il n'y a pas de raisons pour qu'ils se fussent plutôt permis que ceux-ci d'édifier un temple sur la terre étrangère. Il n'y a pas de raisons surtout pour que des prêtres se fussent disqualifiés en rompant en visière avec leurs frères plus scrupuleux. Depuis la réforme de Josias et la centralisation du

culte à Jérusalem, l'érection d'un autel en dehors de la ville sainte était un acte schismatique ; aussi n'est-il pas venu à l'esprit des Juifs pieux de Babylonie de réédifier à Babel l'autel que l'incendie avait détruit à Jérusalem. La restauration du culte n'était possible, pour eux, qu'avec leur retour dans la mère patrie.

Il n'est donc pas douteux pour nous que la construction du temple d'Éléphantine, desservi par des prêtres juifs, est antérieure à la réforme de Josias. Qui sait même si ces prêtres n'étaient pas de ceux qui avaient quitté le pays pour se soustraire aux conséquences de la centralisation du culte à Jérusalem [1] ?

On aimerait à savoir quel était le livre sacré de ces prêtres. Les rares données que nous livrent nos papyrus ne permettent guère de s'en faire une idée. Que dans le temple soient offerts des holocaustes et des oblations, et qu'on y brûle de l'encens, il n'y a rien là de caractéristique. Que l'on prie Dieu pour faire appel à son secours, que ces prières soient l'accompagnement des jeûnes, que dans la détresse on ait recours à ce rite, de même qu'on s'interdit les onctions d'huile et l'usage du vin, ce sont là usages remontant aux temps les plus anciens [2] et qui même ne sont jamais prescrits dans le Pentateuque. Une nouveauté se remarque, c'est la prière en faveur de non-juifs. Et voyez la singularité du fait : ce trait passait jusqu'ici pour une invention du Judaïsme de basse époque. Il est question pour la première fois de sacrifices offerts en faveur des païens dans I Macch., VII, 33, et dans la lettre du Pseudo-Aristée, où le grand-prêtre Éléazar promet à Ptolémée Philadelphe que des holocaustes seront offerts pour lui, sa sœur, ses enfants et ses amis. Il est vrai que d'après Ezra, VI, 9-10, Darius ordonne qu'il soit accordé des subsides aux Juifs afin qu'ils *prient* pour la vie du roi et de ses fils. Mais, disait Schürer, qui pourtant n'est pas suspect de radicalisme, l'authenticité de l'édit de Darius est controuvée [3]. On vient de voir que, si cet édit doit être révoqué en doute, ce ne peut plus être à cause de la mention de ces prières.

Il n'y a pas là, on en conviendra, de quoi reconstituer la Tora de ces prêtres.

1. On sait que Psammétique établit près d'Éléphantine de fortes garnisons, composées en partie de Sémites, qui ont laissé des inscriptions sur la façade du temple d'Ibsamboul. Ces inscriptions sémitiques sont malheureusement restées incompréhensibles jusqu'ici. Voir Halévy, *Mélanges d'épigraphie et d'archéol. sémitiq.*, p. 89.

2. Voir *Revue*, t. XLVII, p. 163.

3. *Geschichte d. Volkes Israel*, II, 4e éd., p. 359.

Par contre, voici un fait d'une importance capitale. Le *Cohen* d'Éléphantine s'adresse au grand prêtre de Jérusalem pour lui demander son appui. Celui-ci laisse sa lettre sans réponse et l'on s'explique sans peine son silence méprisant : voilà une communauté schismatique qui ne craint pas de recourir aux bons offices du pontife orthodoxe, n'est-ce point une insolence ou une ignorance impardonnable ? C'est, en effet, de l'ignorance, et cette ignorance en dit long. Si les prêtres d'Éléphantine ne croient pas avoir violé la loi en édifiant ou en utilisant leur autel, c'est donc qu'ils ne possèdent pas le Deutéronome, qui défend d'offrir des sacrifices en dehors du temple de Jérusalem. Sans doute la connaissance du Pentateuque complet n'a pas détourné Onias de construire un sanctuaire à Léontopolis, mais c'était pendant une période révolutionnaire, et puis, ce schismatique de haut rang n'aurait pas eu la naïveté de faire appel à la protection des prêtres de Jérusalem [1].

Il ne faudrait pas tirer de cette ignorance des conclusions touchant la Tora que lisaient les Juifs de Jérusalem en l'an 411, car si le prêtre d'Éléphantine paraît bien informé pour ce qui a trait à la vie politique de la Judée, il semble n'avoir tout d'abord aucune notion des mouvements intérieurs qui s'étaient produits dans la métropole. Il sait bien qu'il y a un gouverneur de la Judée du nom de Bagoas, que le grand prêtre porte le nom de Yohanan ; il sait même le nom de personnages influents, comme Oustan et Anani ; il connaît également l'existence de Sanaballat, gouverneur de Samarie, et de ses fils Delaïah et Schelémiah, mais il n'a rien appris des luttes qui règnent entre Samaritains et Juifs. C'est sans doute que ces prêtres d'Éléphantine tenaient leurs informations des fonctionnaires perses, lesquels, s'ils connaissaient les personnes en vue de Judée, étaient indifférents aux démêlés dont était le théâtre la petite province de Judée. Si mal instruits de ces événements, qui aux yeux des Juifs avaient la plus haute importance, ils devaient être plus ignorants encore de la vie et de la littérature religieuses de la communauté-mère.

1. L'exemple de la colonie d'Éléphantine n'a peut-être pas été absolument étrangère à l'érection du temple égyptien. Il faut noter à ce propos les termes d'Onias : « Je suis arrivé avec les Juifs à Léontopolis et en divers lieux habités par notre peuple, et *j'ai trouvé presque partout des sanctuaires élevés contre toute convenance*, ce qui indispose les fidèles les uns contre les autres » (*Ant.*, XIII, 66). A première vue, ces mots paraissent viser les synagogues, dont l'existence sur le sol égyptien est attestée par diverses inscriptions. Mais il n'est pas impossible qu'ils fassent allusion à des temples analogues à celui d'Éléphantine.

La conduite de Yohanan, le grand prêtre de Jérusalem, est significative : la colonie suppliante est schismatique ; son temple, élevé contrairement à la Loi ; intervenir pour en obtenir la reconstruction serait violer cette Loi. Les Samaritains, au contraire, sont heureux de la bonne aubaine ; ils sont favorables d'instinct à tout schisme ; peut-être même ne sont-ils pas fâchés de montrer qu'ils sont les vrais Israélites, défenseurs-nés de tout Israélite qui a besoin de leur concours.

Nous n'examinerons pas les renseignements qu'apportent nos papyrus sur l'histoire politique de la Judée. Nous renvoyons pour cette question à un article de M. Smend [1], dont nous n'adoptons pas d'ailleurs toutes les conclusions.

Il ne faut pas se dissimuler, au reste, que si nos documents araméens projettent une lumière inattendue sur l'histoire juive au ve siècle avant l'ère chrétienne, ils soulèvent encore plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. Faut-il s'en étonner ? C'est pour la première fois qu'apparaît sous nos yeux une colonie juive fixée à l'étranger à une époque où notre seule source d'information est la littérature de la mère patrie.

ISRAEL LÉVI.

Depuis la publication de notre premier article, nous avons eu le plaisir de voir quelques-unes de nos interprétations ou corrections du texte proposées par des savants éminents (MM. Barth, Lidzbarki). Telles notre explication de לחיא et כלביא, notre lecture זניהון « armes » et notre correction de תליהם en כליהם. D'autre part, des erreurs de traduction ont été signalées. M. Nöldeke a très justement fait remarquer que אוסתן אחוהי זי ענני ne signifie pas, comme le croyait M. Sachau : « Oustan, son frère, qui est le même qu'Anani », mais « Oustan, frère d'Anani ». Le même savant ainsi que M. Lambert ont avec raison rapporté שלם de la première ligne à ישאל de la deuxième. Nous avions supposé que le mot devait être sous-entendu.

Avant de terminer, nous tenons à répondre à une objection faite par M. Clermont-Ganneau à notre hypothèse que les Juifs d'Éléphantine auraient formé une colonie militaire. La conjecture est ruinée, paraît-il, par ce simple fait qu'« une femme, la Juive Mibtahyah, est classée personnellement dans un de ces דגל. Est-il admissible que ce soit au titre militaire ? A moins d'en faire la cantinière du

1. *Theologische Literaturzeitung*, 1907, col. 705 est.

régiment ! » En note, M. Clermont-Ganneau justifie cette boutade : « Il n'y a pas de doute possible sur l'état grammatical du mot ארמיא. Ce n'est pas un pluriel masculin emphatique = « les Araméens », qui se rapporterait au père et au grand-père de la femme en question : les ethniques, soit au singulier, soit au pluriel, sont toujours dans nos documents à l'état absolu, témoin le papyrus K où on lit ארמין. C'est un féminin singulier à l'état absolu « Araméenne », se rapportant à la femme et à la femme seule[1] ». On peut avec plus d'assurance affirmer qu'un féminin ethnique en יא est contraire à la grammaire : il faudrait ארמית. De fait, dans les papyrus Sachau, tous les ethniques masculins ont la forme emphatique : מצריא, יהודיא, etc.

I. L.

1. *Recueil d'archeologie orientale*, VIII, 1907, p. 136. Dans le p. B., l. 19, il y a un témoin décoré de l'ethnique בבליא. Ce n'était certainement pas une femme. A supposer que ארמיא en F. ne se rapporterait pas à Mahaséyah et à Yedoniah, il faudrait le rapprocher de cet exemple de B.

CE QUE L'ON SAIT ACTUELLEMENT

SUR

LA TOPOGRAPHIE DE L'ANCIENNE JÉRUSALEM

Tous ceux qu'intéressent les questions relatives à la topographie de l'ancienne ville de Jérusalem savent combien il est difficile de se faire des idées nettes à ce sujet. Ceux-là le savent surtout, qui ont le courage d'aborder de front les problèmes qu'elle soulève. Et ce qui contribue à rendre la tâche ardue, c'est précisément ce qui a été fait déjà pour résoudre ces difficultés.

Dès 1864 commençaient à Jérusalem les recherches scientifiques auxquelles le *Palestine Exploration Fund* devait donner une si belle extension et qui, depuis, ont produit de si précieux résultats. En 1878, se fondait en Allemagne *der deutsche Verein zur Erforschung Palästina's*. Les deux sociétés ont dès lors donné, en une multitude d'ouvrages et spécialement dans leurs organes respectifs, *The Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* et *Die Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, une série ininterrompue de documents importants concernant leurs travaux et les questions connexes. Ces comptes rendus eux-mêmes devaient provoquer dans les milieux que ces problèmes passionnent toute une série d'ouvrages particuliers ou d'articles de revues, où les résultats acquis étaient jugés et interprétés de diverses façons. De là une énorme littérature palestinienne moderne, bien faite pour décourager, par son ampleur, ceux que captivent ces études.

En 1906, M. August Kuemmel publiait à son tour un ouvrage d'une importance extrême en la matière. Le but de cet auteur était, comme il le dit lui-même dans sa préface, de donner au public une carte de la ville de Jérusalem, sur laquelle seraient indiqués, autant que faire se peut, les résultats des divers travaux accomplis

pendant ces quarante dernières années (*Vorwort*, p. III) et qui fût comme *le tableau de l'état actuel de nos connaissances sur l'ancienne ville* (*ibid.*, pp. III-IV).

L'auteur nous prévient dès l'abord (*Anlage*, p. 1) que sa *Carte des matériaux pour la topographie de l'ancienne Jérusalem* « ...répond, dans son ordonnance et quant à l'échelle aussi, aux dispositions du beau grand plan de la Jérusalem moderne dressé par le Capitaine Wilson dès les années 1864-65, d'après des relevés exacts pris sur les lieux, et qui fut publié quelque temps plus tard à Londres sous le titre *Ordnance Survey of Jerusalem* ». L'auteur nous dit qu'en agissant ainsi il a eu sans doute en vue de faciliter la constatation des changements survenus depuis, par suite de nouvelles observations, mais qu'en outre, il a voulu faire comprendre à quiconque aurait recours à sa carte qu'il ne lui est pas loisible de négliger le plan de l'*Ordnance Survey*.

Cette carte est accompagnée d'un volume explicatif, ayant lui-même pour titre : *Materialien zur Topographie des alten Jerusalem*[1]. Dans ce volume de XIII-198 pages, M. Kuemmel a su résumer, grouper et classer tout ce que les recherches dont j'ai parlé plus haut ont produit jusqu'à ce jour. En s'imposant cette besogne ardue, il a voulu simplifier le travail pour ceux qui désirent s'adonner à ces études; et, tout en déclarant, avec une modestie contre laquelle nous avons droit de protester, qu'il n'écrit pas pour ceux qui connaissent déjà les ruines de l'ancienne Jérusalem, il ajoute qu'il espère de la sorte pouvoir gagner de nouveaux amis aux travaux des fouilles en les y intéressant (*Vorwort*, p. IV). Parmi les lecteurs de cette Revue il s'en trouvera sans doute qui seront bien aises de savoir qu'ils ont à leur disposition un travail si précieux : c'est ce qui m'a engagé à le porter à leur connaissance.

Après quelques détails pratiques sur sa carte (pp. 1, 2), l'auteur parle de la ville actuelle (p. 2) et commence par donner un excellent tableau des rues, quartiers, monuments, portes, etc., avec traduction en allemand des noms arabes et chiffres de repère pour la carte (pp. 3-9). Suit un historique des divers assauts que la ville eut à subir depuis David jusqu'à Bar-Kokheba (p. 11). Puis vient une étude géologique intéressante sur la nature du sol (pp. 12-16)

1. *Begleittext zu der « Karte der Materialien zur Topographie des alten Jerusalem »* von August Kuemmel, Direktor der Kaufmannischen Schulen der Stadt und Handelskammer Barmen, 1906, Verlag des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's, in Kommission bei R. Haupt, Halle a. S.

et la ligne de partage des eaux (pp. 16-18), puis divers tableaux des hauteurs du sol rocheux relevées en divers points (pp. 18-42). Remercions à ce sujet l'auteur du labeur qu'il s'est imposé, non seulement en vérifiant les anciennes données et en les corrigeant au besoin, d'après les découvertes plus récentes, mais aussi en mettant les indications, dues en grande partie aux ingénieurs du *Palestine Exploration Fund*, à la portée des lecteurs non accoutumés aux mesures anglaises, par une conversion soigneuse en mètres de toutes les mesures notées jusqu'ici en pieds anglais. En outre, il a donné aux courbes de niveau de sa carte une équidistance de 3 mètres afin de se rapprocher autant que possible de l'équidistance de 10 pieds admise dans le plan du *Survey* (p. 41).

Après ces données fondamentales, l'auteur aborde successivement les questions plus proprement topographiques concernant l'ancienne ville.

Avant de le suivre sur ce terrain, je me permettrai une observation sur le plan de l'ouvrage. M. Kuemmel dit dans sa préface que son but est de donner une idée aussi exacte que possible de *ce que nous savons actuellement de l'ancienne ville*. Or, il nous informe également qu'il a l'intention, dans son texte comme sur sa carte, de n'enregistrer que ce qui, jusqu'ici, a été réellement découvert, *nur das was wirklich gefunden worden ist* (p. IV). Quant aux questions qu'il appelle d'ordre « purement historique », il prétend les exclure de ce travail, se réservant d'y faire seulement allusion en passant. Telles les questions relatives à l'emplacement de l'enceinte intérieure du Temple, à l'étendue de la forteresse Antonia, à l'emplacement de l'Acra et d'autres parties de la ville, à l'étendue du palais d'Hérode et de la maison des Hasmonéens. Exclus aussi les lieux saints. L'auteur s'interdit spécialement de traiter des autres palais, constructions, monuments, etc., dont parle Josèphe, ainsi que de la discussion sur l'emplacement du Sion et de la ville de David, et de l'identification des portes dont il est parlé dans l'Ancien Testament (*ibid.*).

On conçoit aisément l'idée qui a dirigé M. Kuemmel dans son plan. Il ne veut pas entrer dans les discussions d'identification qu'ont soulevées les découvertes, mais seulement rapporter les découvertes elles-mêmes. Mais, quand il s'agit de découvertes relatives à l'ancienne ville de Jérusalem, peut-on faire une telle distinction ? Chaque découverte doit être interprétée, et c'est cette interprétation précisément qui fait à la fois la valeur de la découverte et l'objet de la discussion. La négliger rendrait la découverte absolument vaine. M. K. le sait bien. Il prétend donc enregistrer

simplement, avec la découverte, l'identification qui en a été proposée, sans entrer en discussion sur l'objectivité de l'identification. C'est ce qu'il fait. Mais, pour présenter les choses sous cet aspect, il faut bien connaître la littérature de ces diverses questions particulières, et M. K. semble parfois ne pas la posséder aussi parfaitement qu'il serait désirable. Je crois que, sans sortir du cadre de son ouvrage, l'auteur eût pu faire en sorte de ne pas proposer ça et là certains jugements qui ne reposent point sur des données objectives sérieuses. Les détails viendront plus loin justifier cette observation.

Quant à ce que l'auteur appelle questions d'ordre « purement historique », j'avoue que j'ai de la peine à saisir exactement sa pensée. En son sens apparent, cette expression semble viser des monuments, dont l'archéologie n'aurait retrouvé aucune trace, mais qui seraient attestés seulement par les données de l'histoire. On comprendrait que de tels monuments fussent en dehors du cadre d'un travail qui s'occuperait uniquement de découvertes archéologiques. Mais à tant faire que de vouloir donner *l'état de nos connaissances actuelles sur l'ancienne ville de Jérusalem*, a-t-on le droit de laisser de côté les points garantis par des données historiques sérieuses, sous ce prétexte que des fouilles n'auraient point été entreprises pour les confirmer, ou bien que de ces monuments, dont l'emplacement est historiquement fixé, nulle trace n'aurait survécu aux catastrophes que la ville sainte a subies à travers les âges ?

Heureusement M. K. dans le cours de son travail, ne s'en est point tenu aussi rigoureusement qu'on eût pu le craindre aux lignes de démarcation posées par lui dans sa préface.

Les Vallées.

Je le louerai tout d'abord, à propos des vallées, de l'identification qu'il propose (pp. 44, 45), malgré certaines théories peu sérieuses émises sur ce sujet, de la *Géhenne* et du *Topheth*, et de l'explication qu'il apporte (p. 45) de l'emploi du nom de cette vallée pour désigner l'Enfer dans l'Écriture. Il accepte aussi avec raison l'identification usuelle du Tyropéon de Josèphe avec la vallée qui coupe la ville du nord au sud, de la porte de Damas à la piscine de Siloé (p. 45). Il établit également fort bien l'existence de la vallée transversale allant, de la porte de Jaffa, aboutir dans le Tyropéon, à

l'ouest de l'enceinte du Temple (p. 46), et parle fort judicieusement des deux vallons qui, de la synagogue juive, descendent, l'un dans la vallée transversale, l'autre dans la direction de Siloé, quoiqu'il ait le tort de sembler vouloir faire de ces deux vallons une seule vallée (p. 47), ce que la nature du sol contredit. Deux vallées, descendant d'un même sommet dans des directions différentes, ne forment point, par le fait de leur sommet commun, une seule vallée. Les détails sur la vallée du Cédron ou de Josaphat sont aussi donnés exactement, ainsi que la raison de la localisation du jugement dernier dans cette vallée, parce que, servant dans l'antiquité comme de nos jours, de lieu de sépulture, elle était vraiment le champ des morts de Jérusalem (pp. 42, 43)[1].

Les Collines.

Passant à l'étude des collines de la ville, l'auteur dit de la colline sud-ouest, le Sion traditionnel : « Là se trouvait donc dès le principe un plateau de 22-24 hectares, remarquable par le niveau sensiblement constant de son élévation et par sa fortification naturelle et apte à recevoir des constructions. *Il ne peut y avoir aucun doute* que la plus ancienne ville, l'ancienne Jérusalem chananéenne, ait occupé cette crête » (p. 49). Ici l'auteur me semble avoir encore adopté l'opinion la plus solidement fondée, quoiqu'elle n'ait pas été la plus communément admise de nos jours.

Il ne me paraît pas avoir été moins heureux en rejetant comme improbable l'opinion de Tobler et de ceux qui l'ont suivi, entre autres le R. P. Meistermann, O. M., dans son livre *La Ville de David*. Induits en erreur par les deux vallons indiqués ci dessus, ils ont prétendu faire du petit plateau au nord-est de la même colline une colline distincte, répondant à la « seconde » ou à la « troisième » colline de Josèphe, qui aurait été séparée de la première par une vallée *dont le sol ne donne pas d'indices*, du moins au point de jonction des deux collines et sur laquelle se serait trouvée la fameuse *Acra* de Josèphe (p. 49). Je pense pouvoir, dans un travail spécial, prouver le bien fondé de l'opinion émise par notre auteur

1. Je ferai cependant observer une inexactitude sur la carte à ce sujet. Cette vallée est toujours désignée dans l'Écriture par l'expression *Nahal Qidrôn*. Quant au mot *nahal*, sans apposition, que M. Kuemmel applique à cette même vallée, il semble avoir été réservé pour désigner la vallée intérieure de la ville, celle qu'actuellement on appelle également du mot correspondant en arabe *El Ouad*, et qui, au temps de Josephe, portait le nom de *Tyropéon*.

soit sur le Sion traditionnel, soit sur l'illégitimité de cette prétendue *Acra*. En attendant, je me contenterai de le féliciter d'avoir vu si juste en ces deux points.

Très intéressante et fort judicieuse encore l'observation de M. K. à propos du dévalement naturel de la colline qui supporte l'esplanade du Temple. Il remarque que les courbes hypsométriques de cette colline descendent régulièrement depuis le point 778 m. 1, à la hauteur qui domine la grotte de Jérémie (le Calvaire de Gordon), jusqu'à Siloé, où la cote est 622 m. 2, sauf en deux points, où la déclivité normale, indiquée par ces courbes, est interrompue brusquement et irrégulièrement pour reprendre plus loin sa marche naturelle. Le premier cas se présente au flanc nord de la roche qui devait supporter l'Antonia et sur laquelle se trouve actuellement la caserne ; le second, au flanc sud de cette même roche, dans l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple. « Nulle part dans la ville sainte, écrit notre auteur à ce sujet (p. 50), la main de l'homme n'a, par le plus tenace et le plus persévérant travail, produit une altération aussi considérable qu'ici dans la forme de la surface du sol. La continuation de la cime El-Edémyé... avec la colline de la ville qui lui fait suite au sud est interrompue par une considérable entaille, pratiquée dans la roche, qui se prolonge au loin jusqu'au mur (du côté du Cédron) sur une étendue de 125 m. et une largeur de près de 100 m., d'où l'on a enlevé une couche de calcaire de 28 m. en hauteur, soit un volume total approximatif de 350,000 m. c. *Peut-être* est-ce *dans un but de fortification* de la ville que l'on a entaillé si fortement le roc, comme les tranchées pratiquées plus tard aux angles nord-ouest et nord-est de l'enceinte actuelle le démontrent clairement. Au nord de la rue *Tariq es-Séraï* et au bloc de rocher qui supporta jadis la forteresse Antonia, de semblables travaux de la roche sont visibles çà et là au-dessus et même encore actuellement au-dessous du sol.» Et plus loin (p. 51) : « La continuation de la ligne de déclivité de la colline qui, à l'ancienne Antonia, donne encore 750 m. 4, ne se présente aujourd'hui, sur l'esplanade du Temple, dans son état normal, qu'à la roche *Sakhra*, avec 743 m. 7... Pour niveler cette vaste esplanade, on dut, non point seulement combler les vides du nord-est et du sud, mais encore, à l'angle nord-ouest, faire sauter et aplanir toute la partie sud du rocher de l'Antonia, dont les courbes pointillées donnent l'étendue primitive probable. » Et ailleurs (p. 124) : « A l'angle nord-ouest (de l'esplanade), on dut abaisser le niveau du roc de 750 m. à 741. »

Les deux détails que nous donne ici notre auteur sont de grand intérêt pour la topographie de la ville ancienne. Il nous dit lui-

même ailleurs (p. 121) que d'après Josèphe (B. J., V, 4, 2 ; 5, 8) un large fossé taillé dans le roc protégeait la forteresse Antonia contre la hauteur du Bézétha. C'est ce fossé qu'accusent ici les données fournies par l'étude du sol actuel. Je me demande pourquoi l'auteur, puisqu'il connait le passage en question de l'historien juif, ne l'a pas cité pour confirmer le résultat donné par ses lignes hypsométriques. Le témoignage de Josèphe ne saurait avoir moins de valeur que les suppositions plus ou moins correctes des archéologues modernes. On aurait pu confirmer d'ailleurs l'autorité de Josèphe par le texte bien connu de Strabon, qui dit de Jérusalem, à l'occasion du siège de la ville par Pompée : « C'était une fortification de rocher et solide, à l'intérieur bien munie d'eau, mais complètement aride à l'extérieur, ayant un fossé creusé dans le roc d'une profondeur de soixante pieds (soit près de 20 m., tandis que l'auteur en indique 28) et d'une largeur de deux cent cinquante » (soit près de 80 m., tandis que l'auteur dit 100)[1]. En tout cas, les judicieuses observations de M. K. nous permettent d'établir que le fossé en question, d'après les courbes de la carte, comprenait d'abord probablement le *birket Israïl*, muré plus tard à l'orient, quand la troisième enceinte fut construite et, dans la suite, au nord, pour en faire la piscine actuelle. A l'extrémité ouest du même *birket* la paroi du fossé faisait angle et se dirigeait vers le nord pour enclaver la partie saillante de la forteresse. L'espace compris entre l'extrémité ouest du *birket* actuel et le mur ouest de l'esplanade donnerait ainsi l'étendue occupée d'est en ouest par la forteresse et pourrait nous aider à nous faire une idée de la dimension qu'elle atteignait dans le sens nord-sud.

M. K. aurait dû, me semble-t-il, parler moins vaguement des découvertes faites au nord-ouest du *Haram ech-Chérif*, où les travaux méritoires de M. Clermont-Ganneau ont retrouvé ce que nous restons en droit de considérer comme la contrescarpe du second mur jusqu'à l'hospice autrichien. En effet, quoi qu'en aient dit certains auteurs, entre autres le R. P. Meistermann dans l'ouvrage déjà cité, le fait que les fouilles de MM Clermont-Ganneau et Warren n'ont pu amener la découverte de l'escarpe ne prouve pas que cette escarpe n'ait point existé autrefois dans ces parages, ni même qu'on ne puisse un jour ou l'autre arriver à en retrouver les traces. Quant à la façon dont il faudrait procéder pour cela, j'espère avoir l'occasion de l'exposer ailleurs.

Ce que M. K. nous dit du travail que les courbes hypsométriques

1. *Strabonis Geographica*, éd. Didot, 1853. L. XVI, c. II, p. 649, n. 40.

accusent dans la partie sud du rocher de l'Antonia, à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Haram, est aussi d'une importance topographique considérable. C'est en constatant les vestiges encore visibles à l'œil nu de ce travail, dont la partie de la roche qui se dresse là taillée en escarpe sur son côté sud, est, elle aussi, un témoin sûr, que le R. P. Séjourné, O. P., donnait déjà ce lieu en 1895 (*Revue biblique*, Les murs de Jérusalem) comme l'emplacement de la fameuse *Acra* de Josèphe. Il est certain que c'est là le seul point de l'ancienne ville où l'on trouve des traces capables de justifier le *considérable* arasement du roc qui, d'après Josèphe, eut lieu après la prise de l'*Acra* par Simon. J'apporterai ailleurs encore d'autres raisons pour cette identification, que je regarde comme la seule *fondée* touchant la citadelle macédonienne.

Les Murs.

Notre auteur, qui suit, sans paraître s'en douter, le plan si méthodique adopté déjà autrefois par Josèphe, après avoir étudié le sol et les collines de la ville, en vient à la description des murs.

Remarquons d'abord que ce que dit M. Kuemmel du troisième mur ou mur d'Agrippa, en se fondant sur des recherches de Schick qui paraissent sérieuses, à savoir que ce mur suivait à peu près le tracé actuel (p. 53), paraît fort vraisemblable [1]. J'élèverai seulement un doute relativement à la tour *Psephinos*, que Schick croit avoir découverte à l'angle nord-ouest de ce mur, où elle devait se trouver en effet, d'après Josèphe. Mais Schick a cru la trouver *hexagonale* (p. 55) ; ce point serait à vérifier soigneusement, car Josèphe dit formellement qu'elle était *octogonale* : ὀκτάγωνος δὲ ἦν (B. J., V, 4, 3).

Quant aux murs anciens, c'est trop affirmer que dire, comme le fait notre auteur (p. 52), qu'ils enclavaient *complètement* les deux collines principales (celle du sud-ouest et celle de l'orient). L'auteur prétend étayer cette affirmation sur l'autorité de l'Écriture Sainte, dont il ne donne d'ailleurs ici nulle référence, et sur celle de Josèphe. C'est sans doute pour éviter la prolixité que M. K., en général, ne cite pas les textes, mais se contente, comme il le fait ici pour Josèphe, de donner les références. Nous aurons plus d'une

1. Je ferai toutefois observer que M. Kuemmel semble donner sur sa carte une importance non justifiée à certains pans de mur qu'il désigne comme « *alte Fundamente* » et qui reporteraient le mur nord de la ville à un stade et demi plus haut..., s'ils avaient quelque valeur objective.

fois l'occasion d'observer que ce système n'est pas très sûr, les textes n'ayant pas toujours la portée qu'on leur attribue. Pour ce qui est ici de l'Écriture, on ne peut apporter aucun texte qui *impose* la conclusion susdite. Quant à Josèphe, le texte, auquel se réfère l'auteur, est si peu en faveur de la thèse en question que M. K. lui-même l'avouera nettement plus bas.

En suivant, en effet, les travaux de M. Bliss, auxquels nous sommes redevables de la découverte de l'ancien mur de Jérusalem dans sa partie sud, M. K. arrive plus d'une fois à agiter la question, si importante au point de vue de la topographie de l'ancienne ville, de l'inclusion ou de l'exclusion de la piscine de Siloé, et c'est à ce sujet qu'il donnera au texte de Josèphe un sens bien différent de celui qu'il lui prête ici.

Je dis que cette question est importante. Tous ceux qui sont au courant de la discussion savent, en effet, que de l'exclusion de Siloé de l'ancien mur résultent les points suivants : 1° Donc le mur ne contenait point la partie sud de la colline orientale, improprement appelée Ophel ; 2° donc l'aqueduc de Siloé n'est point celui d'Ezéchias ; 3° donc la cité de David, à l'occident de laquelle, suivant l'Écriture, venait aboutir l'aqueduc d'Ezéchias, ne peut être, du moins par suite de ce texte, située sur cette colline orientale ; 4° donc la tradition qui place Sion sur l'autre colline, c'est-à-dire celle du sud-ouest, est sérieuse et doit être admise, pourvu que, dans cette position, les textes puissent être expliqués

Notons d'abord que M. Kuemmel pose la question d'une façon défectueuse : « L'emplacement du cimetière juif (actuel), écrit-il (p. 67), empêche de résoudre la question de savoir si *en ce point* le mur allant jusque là d'ouest en est se dirige du côté du nord, comme le veulent beaucoup d'interprètes, d'ailleurs trop textuels (*allzu wörtliche*), du passage de Josèphe y ayant trait, pour arriver à exécuter ce tour de force d'en exclure Siloé, l'unique source connue de l'ancienne ville, *et cela pour un motif purement philologique.* »

M. K. a raison de dire que les tenants du Sion traditionnel admettent que le mur prenait la direction du nord en excluant Siloé de l'enceinte ; il a raison d'avouer que Josèphe, interprété *littéralement*, est du même avis. Mais il a tort alors d'avoir plus haut affirmé le contraire. Il a tort également de faire à ces auteurs le reproche de s'en tenir *au sens strict* des mots employés par l'historien. Il a tort aussi d'insinuer que Siloé était la seule source de Jérusalem, de quoi nous aurons à reparler. Il a tort enfin et surtout de croire que, pour justifier la théorie contre laquelle il s'in-

surge ici, ce dût être sur l'emplacement du cimetière juif que le mur changeait de direction. Josèphe dit positivement autre chose en ce fameux passage. Il dit que le mur, partant de la porte des Esséniens (à l'angle sud-ouest), se détournait « du côté du sud dans la direction de la fontaine de Siloé, et *de là*, se détournant de nouveau du côté de l'orient (c'est-à-dire faisant face à l'orient) *jusqu'à la piscine de Salomon*..., rejoignait la galerie orientale du temple. » (B. J., V, 4, 2). C'est donc, d'après Josèphe, auprès de Siloé qu'il faudra chercher le coude que devait faire le mur pour se diriger vers le nord.

Quant aux auteurs dont M. K. triomphe en proclamant que M. Bliss retrouva le mur dans la même direction après le cimetière juif, j'avoue que je n'ai pas l'honneur de les connaître. Si ce ne sont pas des moulins à vent, il faut simplement concéder qu'ils ont mal situé le mur allant au nord en deçà de la piscine, non que le mur n'existe pas.

En effet, notre auteur, parlant plus loin des murs qui, selon lui, se trouvaient à l'intérieur de la ville, nous en signale un, découvert d'abord en partie par M. le professeur Guthe et exploré ensuite plus attentivement par M. Bliss, « à l'ouest de l'étang inférieur de Siloé » (p. 97), qui, d'après M. Bliss, « *fait partie du grand mur* » (*ibid.*) et « dont il a suivi la ligne jusqu'au gros bloc de maçonnerie, à l'angle nord-ouest des ruines d'église qui enveloppent le petit bassin rectangulaire supérieur de Siloé » (*ibid.*). L'auteur ajoute que le fait « que le mur ouest de l'église n'a pas de porte indique que lorsqu'elle fut construite il y avait un mur sur l'escarpe à l'occident » (p. 98).

Mais ce que ne dit pas M. K., c'est comment et pourquoi M. Bliss put considérer ce mur comme « faisant partie du grand mur » par lui découvert au sud. Or M. Bliss avoue (*Excavations at Jerusalem*, p. 29) que ce qui le frappa, ce fut précisément le coude que forme le mur par lui suivi jusque-là, à l'endroit où il change de direction pour remonter vers le nord en excluant la piscine. « Que la ligne continue (allant du sud au nord depuis ce coude) représente un mur de ville, écrit cet auteur (p. 124), on peut le conclure de son épaisseur que l'on a constatée être en deux points de 8 à 10 pieds » (soit 2-3 mètres). Et plus loin (p. 125) : « Cette manière de voir a en sa faveur le fait que... la face interne du mur fut trouvée formant une courbe *comme pour ajouter à la force d'un angle vrai.* » M. Bliss prétend, en outre, avoir retrouvé dans ce mur l'appareil soigné qu'il avait attribué au mur inférieur du Sion, c'est-à-dire à celui qu'il croit avoir été détruit par Titus (pp. 117-

119). Aussi n'hésite-t-il pas, tout Ophélite qu'il se proclame, à admettre que le mur d'Hérode contournait Siloé à l'occident (p. 326).

Il est vrai que ce même auteur croit voir aussi dans le mur qui servait de barrage à la piscine inférieure et qui, pour ce motif, devait être construit avec solidité, un autre mur extérieur qui aurait en d'autres temps enclavé Siloé et l'Ophel. Mais cette assertion est loin d'avoir en sa faveur des arguments sérieux. Les pierres de diverses époques dont il est construit peuvent fort bien avoir été rapportées d'ailleurs et utilisées ici dans un but pratique après la chute des murs de fortification. Il est certain, en effet, que, même dans le cas où jamais il n'y aurait eu de mur en cet endroit, une digue descendant profondément dans le sol et solidement étayée s'imposait, si l'on voulait conserver là un réservoir et empêcher les eaux de se frayer un passage libre en ravinant par la force de leur poussée un sol naturellement meuble, comme il l'est en ce point. Il n'est pas impossible d'ailleurs que ce mur, tout en étant mur de barrage, puisse remonter en certaines de ses parties à une antiquité tout aussi reculée que celle qui est attribuée au mur de la ville. Il n'est pas impossible non plus qu'Eudoxie l'ait dans la suite utilisé comme fortification pour inclure Siloé. Mais *l'ancien mur de la ville fait un coude* pour exclure Siloé, *et on l'a retrouvé, à la suite de ce coude,* changeant *là* de direction suivant *le sens strict* du texte de Josèphe, pour remonter vers le nord. C'est là le point capital de la discussion.

Et cependant M. K. veut que l'ancien mur ait inclu Siloé. Il affirme que les découvertes de M. Bliss le prouvent (p. 68), ce qui n'est pas exact, on le voit. Il prétend, en outre, le prouver par l'existence du canal de Siloé, dont le but, dit-il, d'après l'Écriture, était d'amener les eaux dans la ville (p. 70). Et il ajoute : « Une traduction étroite (*engerhertzig !*), *trop littérale* d'une préposition dans Josèphe ne saurait placer cet important conduit d'eau, même au temps du Nouveau Testament, en dehors de la ville » (pp. 70-71). M. K. fait en ce point appel au sentiment : il me permettra de ne pas le suivre sur ce terrain. Quant à l'aqueduc, s'il était prouvé qu'il fût celui d'Ezéchias, l'argument vaudrait ; malheureusement il n'en va pas de la sorte. S'il en était ainsi, M. K. devrait placer le Sion sur l'extrémité sud de l'Ophel : or il s'en défend et nous a déjà dit qu'il le trouve mieux situé sur la colline de la tradition.

Il remarque, en effet, lui-même (p. 96) que les nombreux auteurs qui, de nos jours, situent Sion sur l'Ophel doivent admettre un mur de fortification très solide sur la pente occidentale de cette

colline. Or, dit-il, « ni les fouilles de Guthe, ni celles de Bliss ensuite n'ont fourni de traces réelles d'aucune sorte prouvant l'existence du mur en cet endroit ». Et il ajoute sagement : « Josèphe ne parle point d'un tel mur et on ne saurait le faire sortir de son texte. » Puis : « C'est tout autre chose quand il s'agit d'un mur sur la pente orientale de la colline sud-ouest. » Et c'est alors que notre auteur donne sur ce mur, qu'il croit à tort intérieur à la ville, les détails rapportés ci-dessus.

Ce mur était, en effet, comme l'admet M. Bliss, le vrai mur de la ville ; et, si on en a perdu les traces au-dessus de la piscine supérieure, on peut dès maintenant, en attendant que des fouilles faites en ce sens viennent compléter les beaux résultats acquis déjà, le conduire par la pensée jusqu'au tronçon trouvé par M. Warren au sud-est de l'esplanade du temple et qui, après avoir suivi sur une longueur de 90 pieds la direction nord-sud, fait un angle pour s'incliner très résolument vers le point que nous tenons, *au-dessus de la piscine supérieure de Siloé*, et garder invariablement cette direction tant qu'on a pu le suivre, c'est-à-dire sur une longueur de 700 pieds (Cf. *Survey of Western Palestine*, *Jerusalem memoirs*, p. 228). Si je ne craignais de me faire qualifier par M. K. de « *engerhertzig* », j'ajouterais que c'est bien la direction que semble lui attribuer Josèphe en cet endroit. Voici en effet ce que cet auteur dit de cette partie du mur encore inconnue, à partir du nord-ouest de la piscine supérieure : « καὶ διῆκον μέχρι χώρου τινὸς ὃν καλοῦσιν Ὀφλὰν, et s'étendant en traversant jusqu'à un endroit qu'on appelle Ophla, il aboutissait à la galerie orientale du temple » (B. J., V, 4, 2). Διῆκω signifie, en effet, « traverser, pénétrer ». Or le mur *traverse* bien *ici* la colline orientale jusqu'à l'endroit proprement dit Ophel. Si, au contraire, on lui fait suivre la pente orientale de cette même colline, il ne *traverse* plus rien.

M. K. nous a dit que les « Ophélites » n'ont pu trouver aucun vestige de ce qui devrait être le mur occidental de leur Sion. Ils prétendent, du moins, avoir trouvé les traces d'un mur oriental faisant suite à la digue du bassin inférieur de Siloé et ceignant le côté oriental de la colline dans sa partie sud. M. K. nous donne force détails sur les trouvailles fort problématiques que M. Guthe a cru faire en ce point. Il oublie de nous dire à ce sujet que M. Bliss, ayant voulu vérifier les données résultant des fouilles de l'illustre professeur, et quoiqu'ayant tout intérêt, en sa qualité d'Ophélite, à confirmer les résultats de son prédécesseur, est arrivé à une conclusion fort différente. Voici, en effet, ce qu'a écrit M. Bliss à ce sujet (*Excavations*, p. 126) : « Nous avons indiqué ce

tracé présumé par un pointillé jusqu'à X^2, où le Dr Guthe découvrit une escarpe et un mur qui paraissent faire partie de la ligne. Quant aux autres pans séparés de maçonnerie, qu'il a trouvés, *ils sont d'une épaisseur si variable qu'ils ne semblent pas appartenir au mur de la ville*. Nous fûmes à même de vérifier son travail en X^2, car les propriétaires, étant en train de déterrer bon nombre de vieilles pierres, furent heureux de nous permettre un examen du lieu. Là nous observâmes un pan de mur, *apparemment* dressé sur une escarpe ayant une étendue d'une quarantaine de pieds ; mais, *en écartant la terre qui le couvrait sur le devant, nous trouvâmes que l'escarpe n'atteignait que la crête de la colline* et que des cavernes naturelles, élargies et équarries artificiellement, en occupaient le fond, leur sol étant à une quinzaine de pieds au-dessous de l'escarpe. *Ce sommet était irrégulier* et les rares pierres, qui le recouvraient, ne formant qu'une assise, variaient en hauteur de 8 à 20 pouces... Il n'y avait qu'une assise et l'épaisseur ne put être vérifiée, le rocher formant talus en arrière... En décrivant cette escarpe et ce mur nous avons employé le temps passé, car, depuis notre inspection, ils s'étaient évanouis (*they had been blasted away*) ».

Et cependant M. K. croit à ce mur, comme il croit à l'inclusion de Siloé dans la ville ancienne. Les arguments qu'il apporte pour ce dernier point (p. 70-71) ne me semblent pas fort redoutables.

1° Siloé se trouvait dans les murs *avant* et *après* le temps de Josèphe : comment admettre qu'elle n'y fut pas en ce temps aussi ? — L'antécédent, on le voit, aurait besoin d'être prouvé.

2° A Josèphe on oppose Pline, Strabon, Dion Cassius, qui unanimement témoignent que la ville ne manquait jamais d'eau, approvisionnée qu'elle était par des canaux souterrains l'amenant de fort loin ; mais au cas où cette eau eût fait défaut, dit notre auteur, il était prudent d'avoir à sa portée la nappe d'eau si proche. — Il ne s'agit pas pour nous d'examiner ce qu'il eût été prudent de faire pour les Juifs, mais ce qu'il est constant qu'on ait fait.

3° Quant au discours de Josèphe aux Juifs assiégés par Titus (B. J., V, 9, 4) où il est dit que « *Siloé et les autres sources en dehors de la ville*, qui étaient desséchées avant l'arrivée des Romains », coulent maintenant si abondamment *pour vos ennemis* qu'elles fournissent largement ce qu'il faut, non seulement pour eux et leurs bêtes, mais encore pour les jardins », notre auteur ne veut voir là qu'une « *wohltönende Tirade* ». Il ajoute qu'on ne devait pas penser pendant le siège à cultiver les jardins (!).

Quoi qu'en dise M. K., ce texte semble bien indiquer que Siloé se

trouvait, comme les autres sources dont il est question, en dehors de la ville, puisque c'est d'elle, avec les autres, qu'on dit qu'elles fournissaient abondamment de l'eau aux Romains pendant le siège. Si elle était intérieure, il n'y avait pas lieu de la nommer avec les autres.

4° Enfin, de ce que Josèphe dit ailleurs qu'au moment de la révolte Simon Gioras occupait à Jérusalem la partie du vieux mur qui se détournait à Siloé du côté de l'Orient, plus la fontaine de Siloé et la ville basse, M. K. croit pouvoir conclure : donc la source faisait partie de la ville. M. K. n'aurait pas donné cet argument, s'il avait remarqué dans le même texte qu'il y est dit de Jean de Gischala, l'adversaire de Simon, qu'il occupait avec le temple et ses alentours *le torrent de Cédron*, lequel ne faisait certainement pas partie de la ville [1].

En accompagnant M. Guthe dans la recherche de son mur oriental de l'Ophel, M. K. se permet, à bon droit, me semble-t-il, de réserver son opinion au sujet de la tranchée que l'explorateur allemand a *soupçonnée* dans le milieu de la colline (pp. 81, 82), l'existence d'une telle tranchée en cet endroit n'ayant pas été prouvée. C'est à tort d'ailleurs que M. Guthe voudrait faire de cette tranchée si elle existait, la vallée dont Josèphe dit qu'elle fut comblée des débris de l'*Acra* (p. 84). Josèphe, en effet, ne parle pas en cet endroit d'une tranchée artificielle, mais d'une *vallée*, et d'une vallée *sur laquelle donnaient les portes du temple*, puisqu'il dit qu'en comblant cette vallée, on fit que ces entrées du temple se trouvaient de plain-pied avec la ville.

C'est encore une erreur de M. le professeur Guthe de donner à la porte découverte par M. Bliss à l'angle sud-ouest du Sion le nom de *porte de la vallée* (p. 60). Quoique, comme le fait justement observer M. K., ce nom *hagaï* désigne exclusivement la vallée de Hinnôm, l'argument ne vaut cependant pas. D'abord, parce que cette vallée commençait à la porte dite actuellement de Jaffa et qui, par conséquent, pouvait tout aussi bien être dite *porte de la vallée*; puis, parce que c'est à cette porte que le texte de Néhémie nous oblige de réserver ce nom; enfin, parce que Josèphe désigne nommément la porte en question, comme l'a fait M. Bliss, du nom de *Porte des Esséniens*.

Bien aventureuses me paraissent encore les hypothèses de notre

1. L'exclusion de Siloé est confirmée d'ailleurs par la tradition juive. Nous lisons, en effet, dans les Commentaires de Bartenora sur la Mischna, *Soucca*, IV, 9 : « Siloe est une source *en dehors* de Jérusalem. »

auteur, soit quand il admet comme possible que la partie nord du *premier* mur n'ait été prolongée jusqu'au temple que sous les Hasmonéens (p. 93), soit quand il émet l'avis que le mur dont M. Bliss a découvert le tracé, allant de l'angle sud-est du Sion au temple, était un mur *existant dans l'ancienne ville* et séparant la ville haute de la ville basse (pp. 99-102). Si ce mur avait existé alors, Josèphe en aurait parlé. L'hypothèse mise en avant par M. Bliss est autrement fondée que celle de M. K.

Le Second Mur.

En traitant des murs intérieurs à la ville, M. K. arrive à parler du fameux « second mur ».

De nos jours, comme le note l'auteur (p. 93), on fait généralement partir ce second mur de la porte de Jaffa et on lui donne plus ou moins les circuits imaginés par Schick. Notre auteur ne partage pas entièrement cette façon de voir et je l'en félicite : dans un travail, que j'espère publier plus tard, je prouverai que le second mur de Schick est purement fantaisiste et que nous avons des motifs fondés de tracer ce mur tout autrement.

M. K. me parait être dans le vrai quand il affirme (p. 95) que le mur de Schick « ne répond en rien aux données de Josèphe ». Très judicieuse aussi son observation à propos des vestiges de constructions anciennes, découvertes surtout à l'est du Saint-Sépulcre, dans lesquels M. de Vogüé, entre autres, a voulu voir des restes de ce mur et de la porte dite « judiciaire ». D'après M. K. ce ne seraient là que des restes des constructions constantiniennes (pp. 95 et 190-191). Je suis heureux d'avoir à constater que des découvertes toutes récentes sont venues lui donner entièrement raison. En effet, au mois d'octobre dernier le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* publiait (p. 297) un rapport de M. C. K. Spyridonidis sur ces découvertes et, de son côté, le R. P. H. Vincent, O. P., en donnait une critique très intéressante dans la *Revue biblique* (octobre 1907, p. 586). Il s'agit précisément du mur et de la porte observés autrefois par M. de Vogüé et étudiés ensuite plus soigneusement par M. Clermont-Ganneau. Il y a quelques années, les Russes, en construisant en cet endroit leur Hospice Alexandre, y firent des fouilles dont on parla beaucoup et qui fournirent au regretté Schick l'idée d'une forteresse imaginaire, pour la reconstruction de laquelle il utilisait fort ingénieusement

les murs découverts. Les Coptes viennent, à leur tour, de fouiller dans leur propriété, sise au nord de celle des Russes, et ce sont précisément ces fouilles qui ont donné la clef de celles qui avaient précédé. Le mur large, trouvé d'abord chez les Russes, se poursuit chez les Coptes, gardant sa direction sud-nord et vient de donner une porte centrale de 4 m. 32 d'ouverture, et, plus au nord, à une distance égale à celle qui sépare cette porte de celle découverte autrefois chez les Russes, une troisième porte faisant pendant à celle-ci et mesurant comme elle 2 m. 52 d'ouverture. Comme le fait très bien observer le R. P. Vincent, on se trouve donc en présence d'un mur qui servait d'enceinte extérieure au Saint-Sépulcre du côté de l'orient, avec les trois portes signalées sur la mosaïque de Madaba. Pour cet auteur, ces ouvertures auraient été pratiquées après coup dans un mur antérieurement construit et il le prouve de ce fait que les pierres admises dans l'édification du portail central semblent ne pas se trouver dans la situation pour laquelle elles auraient été primitivement taillées (*op. cit.*, pp. 589-591). Ce fait est très important et nous ne saurions trop féliciter le R. P. Vincent d'avoir eu seul le flair archéologique de relever ce détail, négligé par tant d'autres témoins de la découverte. Il en conclut que ce mur n'a pas été fait, mais utilisé par Constantin, et, étant donné le grand appareil du travail, il n'hésite pas à admettre qu'on se trouve en présence du « second mur » si cherché jusqu'ici.

J'avoue que, sur ce dernier point, je ne puis admettre entièrement la conclusion du sagace explorateur et je vais en donner la raison. Cette raison m'est fournie par le graphique très intéressant dont le même auteur accompagne son article (*op. cit.*, p. 587). Il a observé à l'est du mur en question un dénivellement du roc en forme d'escarpe de 1 m. 20 et qui semble aller en s'accentuant du côté de la rue *Khan ez-Zeit* : d'où l'escalier que nous signale le Révérend Père comme ayant servi à donner accès de ce côté à la plateforme constantinienne (p. 758). Or je ne pense pas que cette escarpe puisse être attribuée à Constantin, premièrement parce qu'on n'en voit pas la raison, et secondement parce qu'on a retrouvé sur le roc en cet endroit des vestiges de la colonnade antique qui bordait cette rue dès avant cet empereur.

Il semble plus naturel de supposer que l'empereur a construit les marches pour obvier à l'escarpe plutôt que d'admettre qu'il aurait creusé l'escarpe pour établir des degrés. D'ailleurs, en pratiquant cette escarpe, il eût modifié le niveau de la rue, ce qui pouvait avoir des inconvénients.

Dès lors on ne saurait admettre un mur de ville dans la position

donnée, ayant une escarpe à l'intérieur tandis qu'à l'extérieur il touchait immédiatement à un rocher qui allait en s'élevant de plus en plus, comme ce serait nécessairement le cas ici. La conclusion semble donc s'imposer que, si ces pierres, comme le pense le R. P. Vincent, ont quelque rapport avec le second mur, elles ne sont pas *in situ*. Cela expliquerait mieux, à mon avis, le fait observé par cet auteur, que ces pierres ne sont point utilisées dans cette construction suivant la destination que semble indiquer leur taille première. Il suffirait, pour confirmer mon hypothèse, de s'assurer si la même observation, au lieu de se borner aux pierres formant le cadre des ouvertures, ne doit point s'étendre aussi à celles qui constituent le corps de la muraille.

Dans ce cas, tout en admettant avec le R. P. Vincent que ces pierres aient servi primitivement à constituer le second mur, je serais d'avis qu'elles ont été transportées ici de leur site primitif, qui doit se trouver alors de l'autre côté de l'escarpe, c'est-à-dire du côté oriental de la rue *Khan ez-Zeit*. Cette rue elle-même aurait ainsi été établie par la suite dans le fossé creusé autrefois pour la défense du second mur. Ainsi l'escarpe découverte à l'orient du mur de Constantin ne serait autre chose qu'un reste de la contrescarpe ancienne. Je dis un reste, car la contrescarpe devait évidemment avoir plus d'un mètre de haut. Elle est actuellement à la cote 754 m. 10. Or, si l'on considère l'état des courbes de niveau en cet endroit, on est obligé d'admettre que le rocher naturel a subi un travail de nivellement, non seulement sur l'emplacement de la basilique constantinienne, mais aussi dans les environs. Le roc du Gareb semble, en dévalant vers le Tyropéon, avoir produit ici un gisement, resserré entre la partie nord et recourbée de cette vallée et la vallée transversale venant de la porte de Jaffa, formant plateau et assez semblable à celui qui se trouve sur le côté nord-est du Sion traditionnel. Ce gisement est bien caractérisé par la courbe 750, surtout quand on la compare à la courbe 765 et à celles qui font suite dans le sens de l'élévation. Derrière la rotonde du Saint-Sépulcre le roc effleure encore à 760 mètres, tandis que le niveau de la basilique est 755. Le Calvaire, coté 760, devait former en cet endroit un mamelon, isolé par des vallons des sommets avoisinants, qui pouvaient bien, eux aussi, avoir une hauteur sensiblement pareille. Ce qui porterait à le croire, c'est que le Saint-Sépulcre, avant d'avoir été endommagé par la piété peu éclairée des constructeurs de la basilique constantinienne, était creusé dans le flanc d'une roche qui atteignait nécessairement à peu près cette hauteur. D'ailleurs, l'uniformité de surface du roc, qui forme escarpe sous

le mur, étant à 754 mètres actuellement, semble bien indiquer que primitivement l'élévation inégale de cette masse devait être plus considérable. La contrescarpe aurait été diminuée peut-être d'abord pour la construction des maisons bordant la nouvelle rue, puis sans doute aussi par Constantin, pour obtenir son esplanade uniforme.

Ceci suggèrerait encore que les vestiges de gros mur trouvés également plus au sud, au Mouristan, à l'emplacement de l'église allemande dite *Erlöser Kirche*, pourraient bien avoir une provenance identique, comme on y avait pensé déjà, quoi qu'en dise M. K. (p. 95). Cela ramènerait à un tracé du second mur partant à peu près de ce qu'on a pris autrefois pour un vestige de la porte *Gennath* et s'adaptant plus correctement que le mur en zigzags de Schick à la simplicité de la description de Josèphe, quand il dit de ce mur que, partant de la porte *Gennath* « et n'enveloppant que la région nord seulement », il « remontait jusqu'à l'Antonia » (B. J., V, 4, 2). On a fait observer que les vestiges de la porte semblent ne pas remonter au temps de l'historien : cela n'a rien d'étonnant, étant donné que Titus renversa les murailles ; mais une porte postérieure aurait pu être construite sur l'emplacement de l'ancienne.

La conclusion de tout cela, c'est que, si l'on veut, en dehors de tout parti pris, trouver réellement le mur tant désiré, il serait indispensable que l'on fît dans la rue *Khan ez-Zeit*, et surtout du côté oriental de cette rue, quelques fouilles intelligentes, pour s'assurer si cette rue n'est pas un ancien fossé de rempart et si l'escarpe du mur ne se trahirait pas à l'est de la rue, portant peut-être encore en quelque endroit des pierres semblables à celles du mur de Constantin et de l'église allemande.

Comme je l'ai dit, en effet, plus haut, on ne saurait songer à situer le second mur sur les pentes du Gareb sans lui donner une tranchée de protection contre ces mêmes pentes qui le dominaient.

Aussi M. K., comme jadis le colonel Conder (*Tent work in Palestine*, p. 194), pour n'avoir pas envisagé l'hypothèse de ce fossé, se refuse à admettre un mur en cet endroit, parce qu'il ne se trouverait pas dans les conditions exigées par la fortification stratégique ; et dès lors, il n'hésite pas à rejeter l'authenticité du site traditionnel du Saint-Sépulcre comme *ne pouvant pas* s'être trouvé en dehors de la seconde enceinte (p. 94), sauf à se rallier au « Gordon's Tomb », qu'il indique sur sa carte comme le « Golgotha *probable* ».

M. K. avoue (p. 182) avoir admis déjà dans un travail précédent « que cette Tête fixée sur la grotte de Jérémie est réellement (*wir-*

klich) la colline sur la chauve élévation de laquelle le Sauveur souffrit autrefois le supplice de la Croix ». Si c'est un argument que prétend donner ici M. K., je lui ferai observer qu'il n'est pas convaincant. De ce que ce rocher aurait conservé la forme d'une « Tête chauve », ce n'est pas suffisant pour pouvoir affirmer que c'est *le seul* qui ait eu autrefois aux environs de Jérusalem une forme semblable, surtout étant donné que celui que l'on conserve dans l'église du Saint-Sépulcre semble bien avoir eu autrefois pareille forme et en avoir gardé quelque chose, malgré les constructions qui lui ont été adossées et les ornementations qui le voilent. Cet argument tiré de la forme ne suffit pas non plus pour prouver que celui de Gordon est bien celui qui fut nommé autrefois *Golgotha*.

M. K. ajoute, citant Soden (*Reisebriefe aus Palästina*) : « Ce que l'église du Sépulcre ne donne pas et ne peut donner, à savoir le caractère de cette cime devant les portes, en vue des rues, sous le ciel libre, cela est donné par cette colline tranquille, sans constructions. Ici, on peut faire son Vendredi-Saint en esprit. » A quoi l'auteur ajoute : « En face de cette colline du Golgotha, s'ouvrent, sous l'escarpe *qui porta autrefois comme aujourd'hui le rempart*, les larges souterrains appelés aujourd'hui « les grottes de coton », qui, du temps de Jésus, étaient nommées « les cavernes royales. » (*Ibid.*)

Tout cela me paraît fort peu scientifique, plutôt puéril, et, en tout cas, n'ajoute rien de sérieux à l'argument précédent. J'ai déjà dit que, pour ce qui concerne « le caractère de la cime », ou la forme de « tête chauve », il est inexact de prétendre que le Golgotha traditionnel ne le donne pas. A moins que l'argument de M. Soden ne tire sa force de ce fait que l'un est caché par des « constructions », tandis que l'autre est sous le « ciel libre ». Mais un pareil raisonnement serait, je le répète, pur enfantillage, et il y aurait lieu de s'étonner que M. K. lui eût donné asile, dans un livre si sérieux et plein de si bonnes choses. Quant au fait que cette cime se trouve « devant les portes » ou « en face » de « l'escarpe qui porta autrefois *comme aujourd'hui* le rempart », il y a là une inexactitude historique. Le troisième mur, dont M. K. admet avec raison, je l'ai déjà dit, que le tracé, du moins en ses points principaux, devait concorder avec le mur actuel (p. 53) n'existait pas au temps du Christ, puisque ce fut le roi Agrippa qui l'entreprit le premier. Quant à l'argument tiré de la « tranquillité » et de la « paix », c'est un argument de sentiment. Cela vaut peu en matière archéologique. D'ailleurs, s'il valait, ce serait uniquement pour prouver que peu de gens croient au Golgotha de Gordon.

Quant aux « grottes de coton », j'avoue ma parfaite ignorance du rapport qu'elles peuvent avoir avec le *vrai Golgotha*.

Feu Major C. Wilson, traitant le même sujet dans son *Golgotha*, faisait observer que le nouveau Calvaire dit « protestant » avait dû en grande partie ce qu'il eut jamais de succès au *Murray's Handbook to Palestine*. Le Major ajoutait que les éditeurs de cet ouvrage avaient jugé à propos de retrancher cette identification de leurs dernières éditions. Je crois que M. K. ne perdrait pas grand chose à imiter cette prudence. Il voudra bien m'excuser si je n'apporte rien de positif ici contre la thèse qu'il défend : je le ferai dans le travail dont j'ai déjà parlé.

Quant au nouveau tracé que M. K propose (p. 95) pour le second mur, tracé qui enfermerait le Saint-Sépulcre dans l'ancienne ville, il suffira de dire qu'il n'est fondé lui-même sur aucune donnée historique, ni archéologique.

L'Esplanade du Temple.

M. K., parlant des vastes souterrains situés sous l'angle sud-est de l'esplanade et appelés de nos jours « Écuries de Salomon », donne des références tirées de Josèphe qui ne sont pas *ad rem* (p. 125). En effet, dans les textes en question il s'agit d'une façon indéterminée de *canaux souterrains de la ville*, dans lesquels les habitants, d'après l'historien juif, cherchèrent un refuge pour se soustraire à leurs ennemis. L'un de ces textes (B. J., V, 3, 1) dit tout au plus que les vaincus, après la prise de la ville par Titus, se frayant un chemin par ces *conduits* souterrains, parvinrent jusque sous le temple ; mais rien ne fait formellement allusion aux « écuries de Salomon », comme le voudrait l'auteur. Le texte B. J., VI, 9, 4, ne parle lui aussi que de conduits souterrains *de la ville*, que les Romains défonçaient en fouillant le sol.

Ce que M. K. dit (p. 131) de la « *porte à degrés* », qu'il identifie avec la porte dite « de Barclay », est, par contre, en parfaite conformité avec le texte de Josèphe (A. J., XV, 11, 5), quoique notre auteur ne le cite pas. Quant à l'opinion de M. Warren, qui voudrait placer cette porte au nord de l'arche de Wilson, elle est insoutenable ; car, si jamais il y eut une vraie porte en cet endroit, ce qui me paraît fort douteux, ce ne pourrait être qu'une des deux portes que, sous les Hasmonéens, on mit de plain-pied avec la ville, d'après Josèphe, en comblant la vallée en cet endroit. J'avoue cependant

que les deux portes en question me paraîtraient mieux situées sur l'emplacement de *Bab el Katanin* et *Bab el Hadid*.

M. K. émet l'avis (p. 138) qu'après le retour de la captivité, le palais des rois ne fut pas rebâti et qu'à sa place se serait élevée la fameuse « Acra », dont Josèphe parle tant, observe-t-il justement, sans nous dire nettement où elle se trouvait, ce qui fait que chacun la place à sa façon. C'est là encore une question que je traiterai plus en détail ailleurs. Pour le moment, je me contenterai de dire que l'opinion de M. K. n'est fondée sur rien d'objectif. Rien ne prouve en effet que les rois de Juda n'aient pas continué d'habiter l'ancien palais de Salomon. De ce qu'on ne parle pas de la restauration du palais, on n'est pas en droit de conclure qu'elle n'ait point eu lieu. En tout cas, pour transporter ailleurs le palais des rois, on n'a rien de positif.

A propos de la partie sud-ouest du mur d'enceinte du Haram, M. K. remarque (p. 140) que les pierres placées au-dessous du dallage de l'ancienne rue du Tyropéon parurent n'avoir point souffert des injures du temps, tandis que celles qui leur sont superposées et forment les couches supérieures semblent, au contraire, avoir été avariées. Il en conclut à bon droit que les premières furent dès le principe enfouies sous le sol, tandis que les autres demeurèrent exposées à l'air libre. Mais il a tort d'appliquer ici le fameux texte de Josèphe (B. J., V, 4, 1) qui, d'après le contexte lui-même, concerne seulement la partie de la vallée qui séparait la colline du temple de la « troisième colline », ou colline du Calvaire. C'est là seulement que la vallée fut comblée sous les Hasmonéens, avec les débris de l'Acra, — ce qui prouve que l'Acra était plutôt au nord du temple, comme je l'ai indiqué plus haut, à l'endroit où M. K. nous a fait observer lui-même les traces du changement subi par le roc —; et cette vallée, nous dit l'historien juif, fut comblée de façon à mettre les entrées du temple, de ce côté, de plain-pied avec la ville. Ce dernier point prouve, à n'en pas douter, qu'il ne s'agit pas pour Josèphe de la partie sud-ouest de l'enceinte, comme le voudrait M. K., puisque cette dernière partie, d'après Josèphe, ne comportait pas d'entrées de plain-pied, mais l'une supportée par l'arche de Wilson et l'autre à escaliers descendant dans la vallée.

M. K. agite à ce sujet une autre question. D'après lui, les pierres à bossages, tout comme les pierres lisses qui leur sont superposées, seraient également l'œuvre d'Hérode, qui aurait employé les premières pour les parties des fondations enfouies sous le sol et aurait réservé les secondes pour les parties visibles de l'édifice

(pp. 140, 141). Je n'oserais, quant à moi, trancher une question si difficile aussi résolument.

Parlant de l'arche de Robinson (p. 141), notre auteur la juge moins ancienne que celle de Wilson. Il est certain que Josèphe ne parle que de l'une des deux, et il semble bien que c'est de celle de Wilson, qui conduisait au palais royal, qui reliait le temple au Xyste, celui-ci étant près du mur (B. J., V, 4, 2), qui était l'entrée principale du temple. Le fait que c'est sur cette arche que passait l'ancien aqueduc pour pénétrer dans le temple favorise également cette hypothèse. M. K. parle de cette arche plus loin (pp. 143-144)[1]. Quant à celle de Robinson, il cherche à en faire un pont qui aurait supporté les marches de la *porte à degrés* de Josèphe. Cette identification ne me paraît pas heureuse. Josèphe dit, en effet, positivement que ces degrés *descendaient nombreux de la porte dans la vallée pour en remonter ensuite dans la ville :* βαθμῖσιν πολλαῖς κάτω τε εἰς τὴν φάραγγα διειλημμένη καὶ ἀπὸ ταύτης ἄνω πάλιν ἐπὶ τὴν πρόσβασιν (A. J., XV, 11, 3). Il faut observer, en outre, que Josèphe ne parle pas de cette arche. Il dit positivement (*loc. cit.*) que de ce côté (occident) l'esplanade avait quatre portes : une conduisant au palais royal en coupant la vallée, deux donnant accès au faubourg (προάστειον), ce qui, pour l'historien juif, est, on le sait, la partie de la ville enfermée dans le second mur, et une quatrième, qui est la *porte à degrés, conduisant au reste de la ville*, c'est-à-dire sur la colline du Sion. Donc il faut admettre que, du temps de Josèphe, l'arche de Robinson n'existait pas. Donc elle serait postérieure, à moins que l'on suppose, — ce qui ne semble pas être l'avis de ceux qui ont étudié la maçonnerie de cette muraille, — que la partie du mur où se trouvent encastrés les vestiges de cette arche soit d'une construction antérieure à Hérode.

La Question hydrographique.

M. K. aborde ensuite une autre question, qui est, elle aussi, d'une grande importance pour la topographie de l'ancienne ville, la question hydrographique (sources, citernes, conduits d'eau) et on peut dire en général qu'il la résume assez bien. Cette question

1. A noter à ce sujet une inexactitude, lorsque M. K. dit que ce pont dut être détruit lorsque les partis se disputaient la ville, pendant le siège de Titus (p. 144). Josèphe affirme (B. J., VI, 6, 2) qu'après l'incendie du temple, au moment des pourparlers entre Titus et les rebelles, *le pont les séparait*.

est importante au point de vue topographique, parce que, vu le texte de l'Ecriture dont j'ai parlé plus haut, où il est dit que le roi Ezéchias amena le Gihôn à l'occident de la ville de David, on place cette ville de David diversement, suivant la façon dont on identifie le Gihôn.

Tous ceux qui sont au courant de la discussion savent que *la ville de David, le Sion, le lieu du tombeau de David* sont, au point de vue topographique, une seule et même chose. Je m'étonne que M. K. semble ignorer cette conclusion qu'admettent cependant, d'après des textes irrécusables de l'Écriture, les champions de l'Ophel comme les tenants de la tradition. Aussi, après avoir avec les traditionnalistes placé le Sion sur la colline sud-ouest, comme nous l'avons vu plus haut notre auteur semble admettre avec les Ophélites et le tombeau de David sur la colline orientale (p. 184), et que les cinq marches découvertes par M. Bliss, et qui donnaient accès à l'étang inférieur de Siloé (sans doute la *natatoria Siloé* de l'Évangile), *peuvent* être les fameux « degrés de la cité de David » dont il est question au livre de Néhémie, et qu'alors la cité de David se serait trouvée sur l'Ophel (pp. 196, 197), et le mur fort douteux de M. le professeur Guthe à l'orient de la colline, et surtout le fait que Siloé ait été enfermée dans l'ancien mur, et l'identification de la « fontaine de la Vierge » avec le *Gihôn* et du « bir Eyoub » avec *En Rogel,* et enfin celle du tunnel de Siloé avec le fameux aqueduc d'Ezéchias.

Quant à ce dernier point, il est bon de remarquer que l'identification de ce tunnel, dont on semble faire de nos jours comme un axiome, n'est après tout, — et l'on s'en convaincra aisément si l'on veut bien approfondir la question sans parti pris —, qu'un postulat. Tout ce que la science affirme de ce conduit, d'après l'inscription qui y fut découverte en 1880 et dont notre auteur donne la traduction pp. 174-175, c'est que ce canal est *très ancien,* qu'il peut remonter aux époques les plus reculées de l'histoire juive. Mais, pour affirmer qu'il soit celui d'Ezéchias, il faut admettre que le texte de l'Écriture *ne peut s'expliquer que par ce conduit,* ce qui est simplement faux, comme les données archéologiques reproduites par M. K le démontrent. En d'autres termes, s'il n'y a que ce canal qui puisse être le conduit d'Ezéchias, la théorie de l'Ophel s'impose. Mais l'archéologie ne permet pas d'admettre l'antécédent de l'argumentation.

Je ferai observer tout d'abord que nous avons déjà, comme présomption contre cette identification, les faits suivants : que le réservoir supérieur de Siloé, qui fait un avec le conduit, est appelé

par Josèphe « la piscine de Salomon » (B. J., V, 4, 2)[1], ce qui ne s'expliquerait pas si le conduit était d'Ezéchias ; que le fameux rocher *Zohéleth*, comme le reconnaissent les savants au courant de cette question, a été retrouvé par M. Clermont-Ganneau en face de la fontaine de la Vierge[2], ce qui obligerait à admettre que le vrai nom de cette fontaine n'est pas *Gihôn*, comme le veulent les tenants de l'Ophel, mais *En Rogel*, d'après la Bible, et qu'en conséquence, le *Gihôn* doit être cherché à l'opposé ; enfin que, si l'hypothèse des Ophélites était admise, il faudrait logiquement récuser le témoignage de Josèphe, non seulement en tant qu'il place le Sion sur la colline sud-ouest, mais encore quand il décrit *l'ancien* mur de la ville, si exactement retrouvé par M. Bliss. Cet explorateur avoue, en effet, que ce qui l'a guidé dans ses recherches, c'est le texte de l'auteur juif. On a fait valoir bien d'autres inconvénients encore : ce n'est pas le lieu de les rapporter. Revenons plutôt à l'argument : le canal de Siloé est-il le seul qui puisse expliquer le texte relatif à Ezéchias ?

Ici, comme dans la question des murs, l'archéologie donne raison à Josèphe et avec lui à la tradition.

Si *En Rogel* doit être localisé à la fontaine de la Vierge, il est naturel de chercher *Gihôn* à l'opposé, d'après le récit du sacre de Salomon dans l'Ecriture. Or, nous avons, au nord-ouest de la « ville de David » de la tradition, un grand réservoir qui a gardé le nom de « piscine d'Ezéchias ». M. K. fait observer (p. 150) qu'il est, en toute hypothèse, d'un travail fort ancien et se trouve relié par un conduit avec le *Birket Mamilla*, à l'ouest de la ville. Ailleurs (p. 164) le même auteur remarque que, dans les fondations de la « Tour de David », se trouve une vieille citerne, alimentée aussi par le conduit de Mamilla. « Deux anciens conduits, écrit-il plus loin (p. 166), entrent dans la ville, venant de l'ouest. C'est d'abord celui qui,

1. M. K. fait à ce sujet la remarque suivante (p. 149) : « Le plus grand étang, celui d'en bas, *Birket el Hamra*, est regardé par plus d'un explorateur comme le plus ancien réservoir, peut-être construit par Ezéchias, et appelé dans l'Écriture (Néh., II, 14) « l'étang du roi » et qui avait peut-être le but secondaire d'arroser de son eau fécondante les « jardins du roi » situés auprès. » En lisant attentivement le texte cité, on verra que ce texte se rapporte plutôt, comme celui de Josèphe, au réservoir supérieur. On sait, en outre, que ces « jardins du roi » doivent leur origine à Salomon. Le rapprochement indiqué par M. K. aiderait à comprendre l'expression de Josèphe et porterait à croire que le conduit et le réservoir auraient pu ne faire qu'un avec ces fameux jardins.

2. M. Kuemmel donne cette découverte d'une façon hypothétique (p. 198). Néanmoins ce qu'il ajoute est vrai : « S'il a raison (M. Cl. Ganneau) on aurait gagné par là un fondement non seulement sûr, mais encore *extrêmement important* pour la topographie de l'ancienne ville. »

venant de l'étang Mamilla, entre, à la porte de Jaffa, à travers le mur de la ville et débouche dans le *birket hammam el batrak* (piscine d'Ezéchias). A une autre citerne, dans les fondements de la tour, sise au nord-ouest de la Citadelle et dont les fondations sont regardées comme celles de la tour Hippicus d'Hérode, on a retrouvé les restes de l'ancien conduit qui, d'après la description de Josèphe, pénétrait dans cette tour (B. J., V, 7, 3). Le second conduit, venant du nord-ouest, fut découvert dans l'établissement russe (au nord-ouest de l'enceinte moderne); près de la forteresse de Goliath (*Kasr Djalout*), il traverse le mur de la ville et se dirige au sud-ouest vers le patriarcat latin. Quant à savoir si ces conduits répondent à celui d'Ezéchias, dont on a parlé plus haut, cela demande à être confirmé par de plus amples découvertes. Lequel de ces deux conduits doit être regardé comme venant du « conduit supérieur », la question demeure encore aujourd'hui ouverte... *Il est possible que le conduit supérieur s'ouvre dans un étang découvert sur la hauteur à l'ouest de la citadelle, qui, à son tour, aurait alimenté le Mamilla. Il est également possible, si le conduit supérieur a eu pour but de pourvoir d'eau le nord de la ville, qu'en contournant l'étang Mamilla, il allât rejoindre le conduit de l'établissement russe*, pourvu que les élévations du canal autorisent cette supposition. »

M. K. nous parle encore d'un canal certainement très ancien, pouvant, selon lui, remonter jusqu'au temps d'Ezéchias (p. 168), qui descend du nord au sud au fond de la vallée de la ville (le Tyropéon) à partir à peu près du point de débouché, dans cette vallée, de la vallée transversale; en partie creusé dans le roc, en partie fait en maçonnerie, atteignant jusqu'à 3 m. 66 de haut et 1 m. 22 de large, muni d'espace en espace de citernes arrondies, dont le fond forme une cuvette ou puits plus bas que le lit du canal et dont le sommet est muni d'un trou d'homme.

D'autre part, notre auteur nous parle en divers endroits du fameux conduit ancien, qui allait de la tour de David vers le temple, déjà cité par *Moujir-ed-Din* et retrouvé de nos jours, soit près du temple par M. Warren, soit par M. Johns (et non par Schick, comme dit l'auteur) lors de la construction de l'église protestante anglaise sur le nord du Sion, d'une largeur de 0.43 — 0.63 et d'une hauteur de 1 m. — 1 m. 83, taillé entièrement dans le rocher dans sa partie occidentale. Il est vrai qu'influencé sans doute par les dires de Moujir-ed-Din, M. K. en parle constamment comme d'un *passage* souterrain. Cependant il finit par avouer (p. 181) que ce canal, étant cimenté, semble avoir servi de conduit

d'eau. Cette conclusion semble, en outre, confirmée par ce que dit notre auteur (p. 134), que ce fameux passage aboutit à des souterrains servant les uns de cloaques, les autres de citernes.

Enfin, M. K. émet l'avis que l'ancien aqueduc, venant des Vasques de Salomon, qui va couper la vallée de Hinnôm au-dessus du *birket es-Soultan*, pourrait bien avoir constitué lui-même le fameux conduit supérieur qui amenait l'eau à l'occident de la ville de David (p. 172).

En tout cas, — et, si j'ai insisté sur ce point, c'est qu'il est d'une importance fondamentale pour la topographie de l'ancienne Jérusalem, — *rien*, on le voit, n'autorise la conclusion admise trop docilement et trop généralement, que le tunnel de Siloé *peut seul* être l'aqueduc d'Ezéchias.

Parlant des citernes et réservoirs de la ville, M. K. émet l'avis, (p. 151) que le réservoir appelé *birket Israïn* ou *Israïl* et situé à l'angle nord-est de l'esplanade du temple, peut remonter, quoique Josèphe n'en fasse pas mention, jusqu'au temps des rois de Juda ou même à la période préexilitique. Comme je l'ai indiqué plus haut, je ne crois pas que cette manière de voir puisse être admise. Je pense que, si Josèphe n'en a pas parlé, c'est que de son temps ce *birket* n'était autre chose que l'extrémité orientale du fossé de protection de la partie nord du second mur.

Je suis également d'avis que certaines identifications portées sur la carte de M. K., à propos des réservoirs surtout, n'étant pas garanties par la science, mais simplement hypothétiques, devraient être laissées de côté. Pourquoi indiquer, par exemple, qu'au moyen âge on a pris ce *birket Israïl* pour la *piscine de Bethesda ?* Des documents graves et anciens placent cette piscine près de l'église de Sainte-Anne, là même où les « Pères blancs » ont découvert sous le sol la vaste piscine dont M. K. parle, mais sans appuyer sur cette identification, que je crois l'une des plus certaines que nous ayons. Rien n'autorise, à mon avis, l'identification du *birket es-Soultan* avec la « fontaine du dragon » de Néhémie.

Le même auteur a le tort de paraître attribuer à M. Bliss (p. 174) l'idée que la grande courbe sud du canal de Siloé serait due à la présence en cet endroit des tombeaux des rois de Juda. C'est M. Clermont-Ganneau, comme d'ailleurs M. K. le reconnaît en un autre passage (p. 192), qui fut le premier à émettre cet avis, que je regarde d'ailleurs comme n'étant pas fondé.

Lorsque M. K., parlant de la double piscine découverte au nord-ouest du site de l'Antonia (p. 176), prétend que cette piscine serait un vestige du fossé qui protégeait la forteresse, il fait évidemment

erreur, puisque Josèphe raconte (B. J., V, 11, 4) que Titus construisit l'un des deux *aggeres* qu'il disposa dans ce fossé, au milieu de la piscine Strouthion, ce qui suppose que la piscine existait déjà dans le fossé et, par conséquent, qu'elle ne constituait pas le fossé lui-même [1].

La théorie émise plus loin par notre auteur (pp. 177 et 194), d'après laquelle il faudrait attribuer à Hadrien et la voûte de cette piscine et le dallage du fossé tel qu'on l'a retrouvé de nos jours, et l'arc dit de l'*Ecce Homo*, ne repose sur aucun fondement objectif. Le dallage et l'arc me paraissent plutôt remonter à Hérode pour des raisons que j'exposerai ailleurs.

De même, l'identification du canal qui s'ouvre au sud de cette même piscine, et dans lequel M. K. veut voir le fameux « *Mordgang am Stratonsturm* » (p. 177), me paraît bien hasardée. Comme il sortait d'une piscine, *qui était alors piscine*, il est naturel de le prendre plutôt pour un conduit de déversement. J'en dirai autant des divers canaux qui relient les citernes du Haram entre elles (p. 178).

M. K. dit encore (p. 180) du conduit d'égout retrouvé par M. Bliss sous le dallage de la rue du Tyropéon, près de Siloé, qu'il reçoit sur son parcours beaucoup de canaux de déversement *venant des deux côtés*. Je ne sais sur quelle autorité M. Kuemmel fonde cette assertion. Quant à M. Bliss, lorsqu'il raconte les découvertes qu'il fit en ce point (*Excavations*, p. 170), il parle bien de « nombreux conduits latéraux aboutissant au conduit principal », mais, sans dire qu'ils viennent *des deux côtés*, il donne une conclusion qui semblerait indiquer plutôt le contraire, à savoir « que *la colline de l'ouest* fut occupée aux époques les plus reculées ».

Ce que M. K. dit des tombeaux des rois d'Adiabène (p. 184) me paraît très bien résumer ce qui est connu à ce sujet.

Il est moins heureux quand (p. 186) il propose l'identification du monument dit d'Absalom avec le tombeau d'Alexandre Jannée, que le texte de Josèphe, dont la référence est donnée ici, place plutôt vers le nord-est de la ville.

A propos des anciens monuments, je ferai observer que, si notre auteur place le palais d'Hérode conformément aux données historiques que nous possédons, on ne saurait en dire autant de l'emplacement qu'il assigne à celui des Hasmonéens (cf. Karte). Plusieurs

1. Le roc qui se voit encore actuellement à fleur du sol et au même niveau que le dallage dans la cour du nouveau couvent des RR. PP. Franciscains, en cet endroit, contredit également cette hypothèse.

textes de Josèphe localisent, en effet ce dernier palais au même endroit que celui d'Hérode et portent à croire que le roi parvenu n'aurait fait qu'aménager plus somptueusement le palais royal déjà existant. Ainsi il est dit (B. J., II, 16, 3) que « la maison des Hasmonéens » se trouvait « en haut du Xyste, à l'extrémité de la ville haute ». Josèphe dit encore (A. J., XX, 8, 11) : « Le palais royal avait été construit autrefois sous les fils d'Hasmonée, et, placé sur un lieu élevé, il offrait une vue superbe, etc. ». Ce ne serait pas le cas pour l'emplacement que lui assigne M. K. Le contexte de ces deux passages me semble indiquer comme situation de ce palais l'extrémité orientale du plateau du Sion, tandis que le palais d'Hérode se serait trouvé du côté occidental. Dans cette position, on comprend, en effet, qu'Agrippa, ayant réuni le peuple au Xyste, ait pu placer sa sœur Bérénice « en vue, sur la maison des Hasmonéens », et qu'Agrippa lui-même, ayant aménagé ce palais, pût de là « contempler de loin ce qui se passait dans l'intérieur du temple ».

En outre, pourquoi, sur sa carte, notre auteur place-t-il au palais royal *le prétoire de Pilate?* Le prétoire suivait le préteur. Que Pilate ait habité au palais royal, cela semble ne pouvoir être nié ; mais cette indication de M. Kuemmel semble signifier *le prétoire où Jésus fut jugé*. Or, il est, à mon avis, beaucoup plus probable qu'au moment des fêtes de la Pâque, Pilate dût se trouver à l'Antonia, où les soldats en ce temps surveillaient le peuple pour arrêter toute sédition. En tout cas, l'archéologie ne donnant rien sur ce point, cette indication sur la carte me paraît déplacée.

A ce propos, puisque je parle de la carte, tout en félicitant M. K. pour la magnifique exécution de son œuvre, je me permettrai d'attirer encore son attention sur quelques détails. Cette carte serait, à mon avis, plus conforme aux données des documents que nous possédons, si l'auteur supprimait cette indication de l'*Acra*, même avec un point d'interrogation, là où il l'a mise. Sans retrancher ce mot, je proposerais de l'incliner, tout en le laissant sur le plateau qu'il occupe, de façon à le faire correspondre avec le mot *Unterstadt* et de les réunir par le mot *oder*, ce qui formerait l'indication : *Acra-oder Unterstadt :* tout cet espace, en effet, était occupé par la ville basse de Josèphe, appelée aussi *Acra*.

L'indication *Ehemalige Vorstadt*, allant du *birket hammam el batrak* au *Haram*, n'est pas sûre non plus. Pourquoi l'auteur ne la disposerait-il pas plutôt parallèlement au mur occidental de l'esplanade du temple, depuis le sud de l'hospice autrichien jusqu'à

Tariq bab es Silselé? Elle resterait alors vraie dans toutes les hypothèses.

Quant à l'indication *Ehemalige Neustadt*, elle devrait, d'après les données de Josèphe, se prolonger jusqu'au dessous de *Bezétha*, car le *Bezétha* de Josèphe faisait partie de cette « nouvelle ville ».

M. K. trouvera peut-être ma critique un peu pointilleuse. Cependant je ne me suis laissé guider dans cette étude par aucun esprit de dénigrement. L'œuvre accomplie par le docte et patient auteur est trop précieuse et importante pour qu'il puisse en être ainsi. J'ai dit loyalement ma façon de penser, trop heureux si mes humbles observations peuvent améliorer encore cette œuvre si remarquable. Telle qu'elle est, on ne peut nier qu'elle soit appelée à rendre de grands services. Perfectionnée dans une prochaine édition, elle deviendra le manuel classique qu'il faudra consulter pour savoir où en est aujourd'hui la question de la topographie de Jérusalem.

Au point de vue pratique, il serait à désirer que, dans une nouvelle édition, M. K. trouvât moyen, soit en réduisant sa carte, soit de quelque autre façon, de joindre celle-ci à l'ouvrage pour rendre l'ensemble plus portatif.

Il serait à désirer aussi que le tout fût traduit et publié en diverses langues, afin qu'un tel ouvrage trouve tous les lecteurs qu'il mérite.

PAUL BERTO.

LA

LÉGENDE JUDÉO-CHRÉTIENNE DU COMPAGNON AU PARADIS

Le conte de R. Nissim.

Parmi les récits de R. Nissim, c'est surtout celui de « R. Josua ben Lévi et le prophète Élie » qui, ayant le même sujet que le conte de l'Ange et l'Ermite, a attiré l'attention et provoqué les recherches [1]. Nous allons traiter d'un autre conte qui soulève un problème non moins curieux, déjà mentionné ou plutôt effleuré par Reinhold Köhler [2]. Commençons par analyser ce conte [3].

Un docteur savant, pieux et humble, est impatient d'apprendre quel sera son compagnon dans le monde futur. Sollicité par ses prières et ses jeûnes, Dieu finit par lui désigner en songe un boucher pour compagnon. Notre docteur, affligé, désespéré, redouble jeûnes et prières. Dans une seconde vision, Dieu lui reproche de dédaigner l'homme sans connaître ses mérites. Le matin, le docteur se rend chez le boucher pour s'informer de « son œuvre ». Le boucher lui répond qu'il fait le partage de ses revenus : une moitié est consacrée à la bienfaisance, de l'autre il se nourrit avec sa famille. Le docteur n'est pas satisfait de ce renseignement,

1. Gaston Paris, *L'Ange et l'Ermite* (*La Poésie du moyen âge*, I, Paris, 1903[5], p. 174 et ss.); Israël Lévi dans *R. É. J.*, VIII (1884), p. 64, 202; XLVIII (1904), p. 275.

2. *Kleinere Schriften*, I, Weimar, 1898, p. 32, surtout p. 38.

3. Grâce à l'obligeance de M. S. Krauss, professeur à Vienne, je puis me servir de l'édition de Venise (בן סירא), 1544, dont Zunz *Gottesdienstliche Vorträge*, 1892[2], p. 141, n. *a*) fait l'éloge; notre conte s'y trouve p. 59 *b*-61 *a*: il est reproduit par Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 136-138.

car beaucoup de gens font plus de bien. Le boucher se tait longtemps. Puis il se met à raconter l'œuvre de sa vie. Plusieurs années auparavant, il avait rencontré une troupe de païens emmenant beaucoup de prisonniers. Parmi ceux-ci, une jeune fille israélite pleurait amèrement, craignant d'être obligée de quitter sa foi. Notre boucher, non content de payer la rançon de la jeune fille, âgée alors de douze ans, l'élève encore chez lui et persuade son fils de la prendre pour femme. Un splendide repas de noces est préparé. Le père a invité tous les habitants de la ville et, pour ne pas faire rougir les pauvres, il les a placés parmi les autres convives. Partout la joie, la gaîté. A une seule table les convives ne mangent rien, parce que leur voisin, un jeune homme pauvre, ne cesse de gémir et de pleurer. Le boucher le conduit dehors et lui demande pourquoi il est si affligé ; s'il a des dettes, il les acquittera, — s'il veut emprunter, il lui prêtera. Alors le jeune homme présente un acte de mariage d'après lequel la jeune fille à marier lui avait été fiancée il y avait beaucoup d'années ; pour surcroît de preuve, il indique un grain de beauté qui se trouve sur le corps de la fiancée. Alors le boucher dit à son fils de renoncer à la jeune fille. Le repas continue, mais le fils du boucher cède sa place au jeune homme pauvre. Le boucher régale encore pendant quelques jours les nouveaux mariés, puis, les comblant de riches dons, il les laisse partir pour leur patrie.

Le docteur, apprenant cette histoire, se sent heureux d'être uni à un tel compagnon.

Le bon Gérard de Rudolf von Ems.

Mainte légende reconnue d'origine juive a pénétré, bien indirectement d'ailleurs, dans un chef-d'œuvre et appartient, par conséquent, à la littérature universelle. Telle d'abord la parabole du vrai anneau, attribuée par Ibn Verga à Ephraïm Sancho sage juif vivant à la fin du XIe et au commencement du XIIe siècle [1], et enchâssée par Lessing dans son *Nathan*. Telle la légende de l'Ange et l'Ermite passée dans le Coran, dans le Zadig de Voltaire et dans

1. *Schebet Yehouda*, éd. Wiener, Hannover, 1854, p. 54 ; traduction allemande, pp. 106, 107 ; sur une parabole analogue de Abraham Aboulafia, voir Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, IV, 78, et mon article : *Zur Geschichte der Parabel vom echten Ringe*, dans *Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte*, XVI (1906), p. 481.

tant de littératures [1]. Tel le récit du voyage de Josua b. Lévi au paradis et en enfer, qui peut servir d'analogie, sinon de source, pour la Divine Comédie [2].

Il en est de même pour notre légende. Avec son opposition entre l'humble vertu et la dévotion présomptueuse, avec l'heureuse combinaison de ses éléments, soit narratifs soit didactiques, elle a revêtu sa forme classique dans une grande œuvre épique du poète allemand de la première moitié du XIIIe siècle, Rudolf von Ems, épopée dont le héros est le bon Gérard, marchand à Cologne [3].

Rudolf von Ems rattache notre sujet à l'empereur Othon le Grand, qui, après avoir lutté pour l'Eglise, et fondé la cathédrale et l'évêché de Magdebourg, veut apprendre de Dieu quelle haute récompense lui est préparée pour son œuvre. Un ange apparaît et gronde l'empereur : oui, certes, une chaise lui a été destinée au lieu suprême, près de Dieu (vv. 528-530), mais, en se vantant, il a compromis le salaire de ses bienfaits. Il doit s'humilier en allant chercher à Cologne le bon Gérard, qui est digne de la « couronne du royaume des cieux » (v. 548), « dont le nom est inscrit dans le livre des vivants » (v. 559 [4]). Interrogé sur ses mérites, Gérard n'en veut rien savoir ; si, peut-être, il a donné çà et là des aumônes, la bière était sans doute aigre, le pain sûrement de seigle, l'habit râpé (946-956). L'empereur ne se contente pas de ce renseignement. Gérard offre mille marcs, s'il est dispensé de raconter le bien qu'il a fait. Othon ne cède pas. Ainsi pressé, le marchand finit par exposer l'œuvre de sa vie.

De longues années auparavant, Gérard a débarqué avec son vaisseau chargé des trésors de l'Occident et de l'Orient sur la côte

1. Signalons ici une tradition populaire hongroise sur ce sujet, que son éditeur, Ladislas Arany, écrivain éminent, a attribuée à l'influence des Sabbatariens.

2. La priorité de la conception chrétienne de ces idées n'est peut-être pas tout à fait aussi évidente que M. Israël Lévi (*R. É. J.*, LIII, p. 160) la présente ; voir, par exemple, l'aggada sur Élie montrant à un docteur רבנן כי סלקי למתבתא דרקיע la compagnie céleste des rabbins, le siège éblouissant de R. Hiyya, etc., *Baba Mecia*, 85 *b*. Cf. encore la vision de Joseph, fils de R. Josué, qui entrevoit עולם הפוך, un monde renversé, les supérieurs (puissants) en bas, les inférieurs (humbles), en haut ; heureux ceux qui arrivent munis de la sainte science ; le premier rang est réservé aux martyrs, dans leur enceinte aucune autre créature ne peut entrer : הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, *Baba Batra*, 10 *b*.

3. Le poème est publié par Moriz Haupt : *Der gute Gerhard*. Eine Erzählung von Rudolf von Ems. Leipzig, 1840. Dante (*Il Purgatorio*, XVI, 124, 139) glorifie aussi un Bon Gérard ; mais celui-ci n'a rien à faire avec notre héros.

4. La conception biblique du livre de la vie (Exode, XXXII, 32 ; Isaïe, IV, 3 ; Psaumes, LXIX, 29 ; Daniel, VII, 10 ; XII, 1), qui a passé dans l'Apocalypse (III, 5 ; XIII, 8 ; XX, 12, 15 ; XXI, 27 ; XXII, 19), est devenue courante au moyen âge chrétien aussi.

du Maroc, là où Stranmûr de Castelgunt est le comte (lantgrâve du pays et le burgrave de la ville [1]. Ébloui des richesses de Gérard, Stranmûr lui offre en échange son trésor à lui : douze jeunes et douze vieux chevaliers anglais, puis quinze femmes chrétiennes, dont trois norvégiennes et douze anglaises, qui furent tous jetés par une tempête sur la côte du Maroc et mis en prison. Parmi les femmes se trouvait aussi Irène, fille de Raimond, roi de Norvège, fiancée au roi d'Angleterre Guillaume, qui l'a suivie sur un autre bateau et perdue de vue dans l'ouragan. Gérard hésite en face de cette affaire où il y va de son bien, de 50,000 marcs d'or. Un ange l'avertit de la conclure. L'esquif des prisonniers est équipé et leur est rendu. Les Anglais retournent en Angleterre, Irène va avec Gérard à Cologne, puisque la trace de son fiancé semble effacée. Trois ans et demi se passent. Enfin Gérard demande Irène en mariage pour son fils, nommé également Gérard. La princesse y consent, mais elle demande encore un délai d'une année. Ce terme aussi s'écoule. Les noces sont préparées. Le repas est gai et bruyant. Mais Gérard père remarque un jeune homme tristement appuyé sur une colonne. Gérard apprend de lui qu'il n'est autre que Guillaume d'Angleterre. Irène reconnaît aussi l'anneau qu'elle avait donné à son fiancé. Le jeune Gérard, suivant l'avis de son père, renonce au bonheur dont il a été si près. Le vieux Gérard procure aussi à Guillaume son royaume. Mais ces péripéties ne touchent plus à notre sujet.

L'empereur Othon reconnaît que la vertu de Gérard surpasse toute autre [2].

Il suffit de mettre le récit de R. Nissim et de Rudolf von Ems l'un à côté de l'autre : la comparaison s'impose. Bornons-nous, pour l'instant, à relever les points de ressemblance. Voici d'abord le cadre commun : quelqu'un qui s'enorgueillit de ses mérites est confondu par le mérite supérieur d'un homme d'un rang inférieur. Puis le conte lui-même : le mérite supérieur, c'est la délivrance des prisonniers, d'une jeune fille déjà fiancée et puis destinée au fils de celui qui l'a sauvée ; de part et d'autre, c'est pendant le repas des noces que le premier fiancé arrive et trouble la gaîté des convives. De part et d'autre, c'est au moyen d'un signe extérieur (grain de beauté chez Nissim, anneau de fiançailles chez Rudolf von Ems) que la reconnaissance se fait. Mais l'analogie ne porte pas seule-

1. Gérard est apostrophé « en païen », ce qu'il ne comprend pas ; ils s'entendent en français (v. 1345-1356).

2. V. 6664 : übergüetet alle güete.

ment sur le cadre et sur la fable, elle s'aperçoit aussi dans des éléments accessoires. Le boucher et Gérard hésitent également à faire profession de la grande œuvre de leur vie. Ils tâchent d'abord d'éluder le point important, en alléguant des aumônes qu'ils ont pu donner et dont Gérard cherche à amoindrir la valeur. Chez Nissim le trait est un peu effacé : le boucher doit réfléchir jusqu'à ce qu'il se souvienne de son mérite ; chez Rudolf von Ems il brille d'un éclat héroïque : Gérard offre une grande somme pour se dispenser de faire parade d'un bienfait.

Impossible de supposer un rapport fortuit. Mais avant de traiter les questions de dépendance, de priorité, d'origine, considérons d'abord d'autres légendes, tant chrétiennes que juives, qui touchent à notre sujet, en y ajoutant une fable mahométane sur le roi David.

Légendes chrétiennes.

La tâche de grouper les légendes chrétiennes qui nous regardent ici est bien facilitée par le travail de H. Düntzer, de Reinhold Köhler et surtout de K. Simrock [1]. Depuis leurs recherches, ces légendes sont devenues aisément accessibles dans le 73e volume de la *Patrologie latine* de Migne consacré, ainsi que le 74e, aux Vies des Pères.

Eucharistius [2]. — Deux pères prient Dieu de leur révéler quelle mesure, quel degré ils ont atteint. Une voix leur dit : il y a dans telle ville en Egypte un homme du siècle, Eucharistius, et sa femme Marie, dont vous n'avez pas atteint la mesure. Les deux pères s'y rendent. Eucharistius se présente comme pâtre de brebis. Interrogé, il s'obstine à ne rien dire. Enfin, les pères déclarent qu'ils sont envoyés par Dieu. Alors Eucharistius ne résiste plus. Il avoue sa manière de vivre. Ce que Dieu leur donne, ils le divisent en trois parties: le premier tiers est consacré aux pauvres, le deuxième à faire l'hospitalité aux étrangers, et du troisième ils se nourrissent eux-mêmes. Ils ont gardé tous deux leur virginité. La nuit, ils sont

1. Heinrich Düntzer, *Herders Legenden*, Weniger-Iena, 1860, p. 43, Die Krone ; R. Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 32 ss ; II, 389-393, 442-444 ; K. Simrock, *Der gute Gerhard und die dankbaren Todten*, Bonn, 1856, p. 1-46. Simrock a aussi modernisé l'œuvre de Rudolf v. Ems, *Der gute Gerhard von Köln*, Stuttgart, 1864².

2. Migne, *Patrologia Latina*, t. LXXIII, p. 1006, n° 652.

toujours vêtus de sacs. Et jusque-là personne n'a rien appris de leurs œuvres pieuses et pénitentes.

Les deux pères s'en vont, admirant Eucharistius et glorifiant Dieu.

Macaire l'aîné[1] entendit aussi une voix : tu n'as pas atteint la mesure de deux femmes dans telle cité. Interrogées sur leurs mérites, elles prétendent d'abord n'en avoir point Enfin, elles racontent qu'étant devenues femmes de deux frères, elles vivaient, il y a quinze années, en paix et concorde. Elles ont proposé à leurs maris de les laisser entrer dans un couvent, mais ils n'y ont pas consenti. Elles ont donc fait le vœu de ne jamais prononcer un mot qui sente le siècle.

Saint Pitirum (ou Pyoterius) et la vierge qui feint la folie[2]. — Dans un monastère des Tabennésiotes (Tabennesiotarum) vivait une vierge, « l'éponge du monastère », qui s'humiliait jusqu'à se montrer folle, servait tout le monde, se nourrissait, s'habillait plus humblement que les autres et dont toutes les sœurs se moquaient.

Un jour, un ange demande à saint Pitirum, anachorète à Porphyrite, éprouvé par une rude ascèse, pourquoi il est si content de lui : qu'il aille voir au monastère des Tabennésiotes une sœur qui le surpasse en piété et en bonté ! Le « grand » Pitirum s'y rend, se fait présenter toutes les vierges. Il ne remarque pas encore celle que l'ange lui a révélée, puisqu'on la regarde comme « Salem »[3], aliénée ; le saint la réclame. La vierge, à qui cette entrevue a été aussi révélée, s'obstine à rester cachée. C'est par force qu'elle est amenée. Saint Pitirum tombe à ses pieds, la priant : « Benedic Amma », bénis-moi, mère spirituelle. Aux habitantes du couvent alors d'implorer la sainte, traitée de « Sale », de folle. Tour à tour elles invoquent son pardon ; l'une lui avait fait des grimaces, l'autre l'avait raillée de ses vêtements, une troisième l'avait blâmée, la quatrième lui avait répandu sur le visage les eaux ménagères, la cinquième l'avait battue, une sixième l'avait frappée de ses poings, une autre lui avait rempli les narines de sinapis. Trop honorée, trop observée, l'humble sainte a disparu sans retour.

1. Migne, *Patrol. Lat.*, t. LXXIII, p. 1013, 1014, n° 657.

2. *Ib.*, p. 1140, 1141, *De sancto Pitirum*. Les variantes et les développements de cette légende abondent : v. surtout R. Köhler, *Kleinere Schriften*, II, 389-393.

3. *Sale* semble être (comme Amma) un mot syriaque ; le radical שלי répond à l'hébreu שגג, שגה, שגע ; Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus*, c. 4164, donne, entre autres, le sens de « tacitus », « mutus ».

Saint Paphnuce[1]. a) *Le Jongleur.* — Après une pénitence assidue saint Paphnuce supplie Dieu de lui signaler le saint à qui il ressemble. Un ange lui indique un certain jongleur, qui vit dans la même cité. Paphnuce s'informe de la vie du jongleur. Celui-ci confesse qu'il est pécheur, ivrogne, débauché ; il n'y a pas longtemps, il était même voleur de grand chemin. Pressé par le saint, il raconte enfin qu'une fois il avait sauvé des autres brigands une vierge du Christ et l'avait ramenée dans son village. Une autre fois, notre jongleur rencontra une jolie femme errant dans le désert, désespérée que son mari fût mis en prison pour ses dettes et que ses trois enfants fussent vendus. Le jongleur lui donna 300 pièces d'or pour délivrer le mari et les enfants. Persuadé par le saint, le jongleur jette sa flûte et se voue désormais aux hymnes sacrés ; après trois ans de pratiques pieuses, il entre au ciel dans le chœur des anges et des justes.

La légende de Pentakakos dans le Talmud palestinien nous présentera tous les traits essentiels de celle du jongleur.

b) *Le prévôt.* — Saint Paphnuce redouble l'ascèse, puis il répète la question : à qui, parmi les saints, ressemble-t-il maintenant? Une voix divine lui répond qu'il est semblable au prévôt du village voisin. Le saint s'empresse d'aller le trouver. Le prévôt lui lave les pieds, lui offre un repas, lui parle de ses péchés, de son indignité. Mais puisque Paphnuce se réclame de Dieu, le prévôt ne lui cache rien. Après une vie conjugale de trois années, il s'est séparé de sa femme. Il s'est adonné surtout à l'hospitalité et à la justice. Jamais pauvre n'est sorti de chez lui les mains vides ; jamais il n'a favorisé son fils en jugement ; jamais ses troupeaux n'ont touché aux fruits d'autrui ; jamais il n'a labouré ses terres avant les autres ; jamais il n'a permis que le pauvre fût sacrifié au puissant ; jamais il n'a prononcé un jugement injuste.

Engagé par Paphnuce, le prévôt aussi devient anachorète et est élevé aux cieux.

c) *Le marchand.* — Après avoir multiplié ses prières et ses jeûnes, saint Paphnuce demande une troisième fois à qui il ressemble. La voix divine l'engage à partir vite, car son compagnon s'approche. C'est un marchand pieux, d'Alexandrie, qui fait un commerce de 20,000 pièces d'or et qui arrive, descendant avec 100 bateaux de la Thébaïde supérieure. Il a distribué tous ses biens

1. La légende de Paphnuce chez Migne, *Patr. Lat.*, *ib.* : a) *De Tibicine*, p. 1170 ; b) *De Protocomite*, p. 1171 ; c) *De Mercatore*, p. 1172.

aux pauvres et vient offrir dix sacs de légumes au saint. — Il s'attache lui aussi à Paphnuce.

Les Vies des Pères racontent d'autres légendes qui offrent l'un ou l'autre trait de notre type[1]. D'autre part, ce recueil n'en est pas la seule source. Bien célèbre est le conte du *Prévôt d'Aquilée*[2], dont nous allons analyser une variante.

L'anachorète et le roi[3]. — Un ermite, désireux de connaître sa part au paradis, apprend qu'il recevra la même récompense que tel roi. L'ermite s'en effraye. Il va chercher le roi et le trouve sur le point de partir. Le roi n'a que le temps d'engager la reine à traiter l'ermite comme lui-même. La reine s'y conforme. A table elle assoit l'ermite près d'elle, lui sert les mets les plus délicats, mais quand l'ermite en veut manger, elle l'en empêche, puisque le roi n'en prend pas non plus. C'est aux pauvres qu'on distribue les fines viandes. Quand on met les légumes dont le roi a l'habitude de se servir, la reine encourage enfin l'ermite à se rassasier. Mais il ne peut les goûter, tant ils sont atroces ; il voudrait être dans sa cellule. Après le repas, la reine conduit l'ermite en son propre lit, posant entre eux deux une épée à deux tranchants[4] comme c'était la coutume du roi ; près du lit il y a encore un bassin plein d'eau fraîche pour refroidir les désirs charnels. A peine l'ermite s'est-il endormi que la reine l'éveille pour qu'il se précipite dans le bassin d'or Dans le *Prévôt d'Aquilée* la femme du prévôt éveille toujours la concupiscence du pauvre ermite et puis le jette dans l'eau . Le dimanche suivant le roi arrive, l'ermite veut partir. Mais le roi lui présente encore son trésor particulier : c'est un lépreux qu'il soigne lui-même et dont il est frappé au visage parce qu'il ne l'a pas visité depuis quelques jours. Le roi, heureux de son trésor, rit. L'ermite retourne, édifié, en son désert.

Finissons cette série par un récit qui est conservé dans un recueil espagnol.

1. Ainsi, par exemple, le bienheureux Antoine, priant dans sa cellule, entend une voix : « Antoine, tu n'as pas atteint la mesure d'un certain tanneur d'Alexandrie. Ce tanneur confesse chaque matin que tout le monde est digne d'entrer dans le royaume céleste, tandis que seul il mérite le supplice éternel. » Migne, *Patr. Lat.*, v. *ib.*, p. 1038.

2. Voir Groeber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II, 1, Strasbourg, 1902, p. 917, 924 ; K. Simrock, *Der gute Gerhard u. die dankbaren Todten*, Bonn, 1856, p. 38.

3. Publié par Reinh. Köhler sous le titre : *Zum Fabliau vom Stadtrichter von Aquileja* (*Kleinere Schriften*, II, 442.).

4. C'est l'épée gardienne de chasteté dont nous avons traité, *R. E. J.*, LII (1906), p. 169, *Romania*, XXXVI (1907), p. 36-49.

Richard Cœur-de-Lion[1]. — Un ermite, non content d'être assuré du salut éternel, veut encore connaître son compagnon au paradis. C'est Richard Cœur-de-Lion qui lui est indiqué. L'ermite s'effraye : ce roi qui a tant ravagé, pillé, tué, aurait le même espoir que lui ! L'ange le renseigne : Richard s'est acquis d'un seul bond plus de mérite que l'ermite par sa vie entière. C'est qu'il a entrepris une croisade avec le roi de France et celui de Navarre. S'approchant du bord de la mer, ils aperçoivent une foule de Sarrasins. Tandis que les autres délibèrent, Richard saute avec son cheval dans l'eau pour attaquer les païens. Honteux, les deux autres rois le suivent et la victoire est remportée.

Légendes juives postérieures au Talmud.

R. Josua ben Illem et le boucher Nannos[2]. — Peut être n'est-il que le pastiche de la légende conservée par R. Nissim, ce récit qui sert à illustrer le commandement du Décalogue d'honorer les parents A R. Josua B. Illem il fut révélé qu'il aurait sa part au paradis avec le boucher Nannos. Le rabbin, qui ne marchait jamais quatre aunes sans phylactères, sans fils d'azur (çiçith), qui a élevé vingt-quatre disciples, se sent tout à fait humilié. Mais apprenant que ce boucher habille chaque jour ses parents qui ne peuvent rester debout, qu'il leur donne à manger, qu'il les lave, R. Josua l'embrasse et se dit heureux de l'égaler.

Cette légende a passé dans le *Séder haddorot* de Heilprin (xviiie s.)[3]. Ses données sont profondément modifiées par Joseph Sabara (xiie et xiiie s.). Il raconte[4] l'histoire d'un malade pieux qui est doué — miraculeusement — de la force de suivre le convoi funèbre de chaque juste Il accompagne le boucher, il n'a pas la force d'accompagner un homme qui était en odeur de sainteté. On cherche,

1. Don Juan Manuel, *Libro de Patronio* (mieux connu sous le titre : *El Conde Lucano*), *Enxemplo*, III, dans la *Biblioteca de Autores Españoles*, publié par P. de Gayangos, Madrid, 1884, p. 372 ; l'édition de Knust (1900) n'est pas à ma portée.

2. Dans les מעשיות על עשר הדברות ajoutés au *Hibbour Maassiyyot ;* je me suis servi, grâce à l'obligeance de M. Krauss, de l'édition Bagdad, 1892, réimpression de celle de Calcutta, 1842 ; notre conte est le 39e, p. 27 *b*.

3. *Séder haddoroth :* IIe partie סדר התנאים ואמוראים s. v. יהושע, éd. Karlsruhe, p. 119 *c-d* : Heilprin cite ס' קטן מעשיות בדבור כבד את אביך, auquel il renvoie aussi à propos du conte de R. Josua et de l'aveugle perfide (p. 113 *d* : il s'agit du *Hibbour Maassiyyot*.

4. ס' שעשועים, publié par Sachs dans le יין לבנון, Paris, 1866, p. 20.

on s'informe, on apprend que le boucher avait honoré ses parents et que l'hypocrite avait adoré en secret une croix.

Le récit a subi une modification plus remarquable dans une légende moresque : *La leyenda de Moises con Jacob el carniero*[1]. Ici, c'est Moïse qui cherche son compagnon au paradis ; comme tel lui est indiqué le boucher Jacob à Matazai, en Syrie. Moïse est témoin de la tendresse du boucher pour ses parents. Il se présente : « Je suis Mûsa, fils d'Imrân, me voici pour faire ta connaissance puisque tu seras un jour mon compagnon au paradis. » Les parents, heureux de cette nouvelle, exhalent leur dernier soupir.

Joseph le jardinier[2]. — Une autre légende de R. Nissim nous intéresse encore. R. Eliézer et R. Josua font le pèlerinage de fête[3] à Jérusalem. La veille de Yom Kippour ils rencontrent sur la montagne du Temple un ange qui tient à la main une chemise blanche éblouissante comme le soleil, mais sans bordure. Ayant demandé à l'ange auquel des deux la chemise est destinée, ils apprennent que la leur est encore plus splendide, mais que celle-ci appartient à Joseph le jardinier d'Ascalon. La fête passée, les deux rabbins se rendent dans cette ville ; pompeusement accueillis, ils n'acceptent que l'hospitalité de Joseph. Après l'hésitation traditionnelle dans cette espèce de contes, celui-ci raconte qu'il n'a que son jardin, qu'il distribue la moitié de ce qu'il rapporte aux pauvres, du reste il se nourrit avec sa famille. Alors les rabbins lui annoncent qu'une chemise splendide lui est réservée, mais qu'elle manque de bordure. Sa femme le presse de s'acquérir cette bordure aussi. Il n'en voit pas le moyen. Elle lui conseille alors de la vendre, elle-même, et de distribuer aux pauvres l'argent qu'il obtiendra. Il refuse ; elle insiste ; il finit par céder. La femme vendue résiste à toutes les contraintes, à toutes les tentations. Le mari se convainc de la chasteté de sa femme Ils trouvent un trésor et obtiennent l'assurance que la chemise de Joseph ne manque plus de rien, mais que celle de sa femme est encore plus magnifique.

On peut rapprocher de ce récit le détail suivant de la légende

1. *Leyendas Moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas nacional, real y de D. P. de Gayangos*, por F. Guillén Robles, I, 1885, p. 316, 322. — Je n'ai que l'analyse faite par Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*. Leiden, 1893, p. 291.

2. *Ben Sira*, Venise, 1544, p. 48 *b*-50 *a* ; Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 135-136.

3. Ils semblent être restés à Jérusalem depuis la fête des Tabernacles jusqu'à la fête de l'Expiation.

bien développée de Hanina ben Dossa[1]. Hanina menait une vie pleine de misère. Persuadé par sa femme, il prie Dieu de lui faire un sort plus doux. Une main[2] apparaît et leur présente un pied de table d'or. Mais un songe leur annonce qu'au paradis tous les justes seront assis à une table à trois pieds, eux seuls à une table qui n'aura que deux pieds. Ils se mettent de nouveau à prier. Dieu reprend le pied d'or. Voilà le second miracle qui surpasse le premier, parce que Dieu donne, mais ne reprend pas.

L'idée fondamentale est donc commune aux deux légendes : le salut défectueux est complété par l'abnégation de la femme.

Il faut nous arrêter encore à la conception apparemment bizarre qu'une chemise blanche annonce le bonheur céleste et que son plus ou moins de splendeur marque le degré du mérite et de la béatitude.

La couleur blanche marque l'innocence déjà chez Isaïe (I, 18). Mais, notons-le bien, ici elle sert à la fois de symbole et de *récompense* de l'innocence. Cette combinaison semble remonter à l'Apocalypse (dite de Jean), où ceux qui n'ont pas taché leurs vêtements seront vêtus de blanc puisqu'ils le méritent (III, 4, 5). Cet habit blanc des bienheureux revient fréquemment dans les visions chrétiennes au moyen âge, par exemple dans celles de Grégoire le Grand (VIe s.), de Drichelmus (VIIe s.), de Barontus (VIIIe s.), dans celle qui fut notée par Boniface (VIIIe s.), dans celles de Bernold (IXe s.), d'Anscar (IXe s.), d'Alberic (XIIe s.), d'Oenas (XIIe s.), de Tnudgale (XIIe s.)[3]. Le chevalier Rotchar est ébloui de cette splendeur[4]. Dante (Paradis, XXX, 128-9, XXXI, 13-15) admire aussi la blancheur éclatante des habitants des cieux. La vision du chevalier Owein (Oenus) nous présente aussi la corrélation entre la splendeur de l'habit et la grandeur du mérite. De même qu'une étoile surpasse l'autre en clarté, les bienheureux aussi se distinguent par la beauté de leurs vêtements. Les uns sont vêtus d'or, d'autres de vert, de hyacinthe ou de bleu[5]. Cette conception remonte peut-être à l'Apocalypse de Pierre, d'après laquelle les

1. *Taanit*, 24 *b*-25 *a*. Sur l'effet de la prière de ce pieux docteur, v. *Yoma*, 53 *b*. מאי אהניה ליה צלותיה דכוהן גדול לגבי רבי חנינא בן דוסא « Que vaut la prière du grand-prêtre en regard de celle de R. Hanina b. Dossa ? »

2. P. 25 *a* פיסת יד rappelle פסא די ידא Daniel, V, 5, 24.

3. C. Fritzsche, *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, dans les *Romanische Forschungen* de K. Vollmöller, I, 1886, p. 266, 271, 274, 276 ; II, 1887, p. 340-2, 358, 360, 361, 367.

4. *Ibid.*, p. 277.

5. *Ibid.*, p. 360.

habitants du paradis étaient revêtus des vêtements des anges radieux, et leur vêtement était en harmonie avec leur séjour [1].

L'homme qui vend sa femme pour faire l'aumône rappelle une tradition arabe. Un chevalier arabe avait dépensé tous ses biens à pratiquer l'hospitalité. Appauvri, il ne cesse de recevoir des visites. Il vend sa femme pour avoir de quoi traiter ses hôtes [2].

En somme, parmi toutes les légendes juives traitées, celle du jardinier Joseph semble avoir amalgamé le plus d'éléments étrangers.

Le pharisien et son frère le cordonnier [3]. — Un pharisien avait l'habitude de passer la semaine entière dans le désert pour se vouer seul à la *Tora*. La veille de chaque samedi il retournait chez lui. Cheminant vers sa demeure, il rencontre un jour un lion au cou duquel est attaché un serpent. Il se met sur le dos du lion et « chevauche » ainsi jusqu'à la maison de son frère le cordonnier. Celui-ci étant occupé ailleurs, le pharisien le remplace et prend mesure de souliers à une femme. Au contact du pied il est pris de désirs charnels. A ce moment le lion va se précipiter sur lui. Heureusement son frère le cordonnier, qui n'a jamais cédé à une pareille sensualité, arrive et chasse le lion.

Cette légende, mieux encore que la précédente, porte l'empreinte étrangère. Chercher la solitude pour s'adonner à la « Tora » est tout à fait contraire à la conception juive de l'étude : חרב על צוארי שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד. Les docteurs qui se séparent les uns des autres pour étudier isolément, méritent d'être frappés du glaive; ils deviennent imbéciles, ils pèchent (*Berachot*, 62 *b*, *Taanit*, 7 *a*, *Makkot*, 10 *a*). Le docteur dans le désert, le lion qui lui sert de compagnon, la tentation charnelle, ce sont justement les éléments de quelques unes des légendes monacales les plus célèbres : il suffit d'alléguer d'une part celle de saint Jérôme ou de sainte Marie d'Egypte, de l'autre saint Antoine l'Ermite. Nous voilà donc en face d'une invention chrétienne de toutes pièces adaptée telle quelle au judaïsme.

Raschi et son voisin au paradis. — Notre légende, telle qu'elle

1. Philippe de Félice, *L'autre monde. Mythes et légendes. Le Purgatoire de Saint-Patrice*, Paris, 1906, p. 172.

2. J'ai lu quelque part cette anecdote arabe, mais je n'en trouve pas dans mes notes la source. L'*Eracle* de Gautier d'Arras (XIIe s.) se fait vendre par sa mère, qui a distribué tous ses biens aux pauvres.

3. ס' מעשיות, Bagdad, 1892, n° 113, p. 95 *ab*.

est développée chez R. Nissim, s'est aussi emparée de Raschi, — mais bien tard et d'une manière toute factice : « la légende — dit M. Liber dans son attrayante conférence sur Raschi [1], — fait entreprendre à Raschi, sur la fin de sa vie, un voyage à Barcelone, à la recherche de l'homme qui lui était apparu en songe comme devant être son compagnon de paradis ». Cette donnée a passé aussi dans la *Jewish Encyclopedia* [2] et dans la sérieuse monographie hongroise de M. Wellesz sur Raschi [3]. Cependant sa base paraît un peu fragile : ce n'est qu'un conte des Sippourim [4], qui doit sa naissance peut-être au *Schalschélet haqqabbala* [5], qui prétend avoir appris des disciples de R. Méïr de Padoue : שבהיות רש"י גולה נתאכסן בבית יהודי חכם גבור ועשיר ופרנס העיר בספרד — « que durant son exil Raschi jouit de l'hospitalité d'un Juif savant, vaillant, puissant, qui était prévôt d'une ville en Espagne ». C'est, à ce qu'il semble, sur ce détail d'une part si fabuleux et d'autre part si mince que les Sippourim ont greffé la légende des Maassiyyot, inventant à ce propos un Don Abraham b. Gerson de Barcelone comme compagnon de Raschi au paradis. Chose curieuse, ce récit factice a subi un remaniement hongrois encore plus romanesque où à Don Abraham se substitue Nagdela en personne [6].

Légendes talmudiques.

Intervertissant l'ordre chronologique, nous mettons à la fin les conceptions analogues du Talmud, car c'est ici que nous croyons trouver les germes et les premiers représentants du type que nous discutons.

L'idée maîtresse que le dévot ou le savant qui s'enorgueillit de ses observances ou de sa science est confondu par l'œuvre de charité du simple, de l'humble, cette idée revêt dans le Talmud deux formes courantes. Une série de traditions tend à nous prouver que la prière des humbles produit un effet miraculeux, tandis que celle du docteur n'est pas exaucée. Dans l'autre l'humble est franchement assuré de sa part à la vie éternelle.

1. *R. É. J.*, L (1905), *Actes et conférences*, p. XXXVI.
2. S. v. Raschi, X, 325.
3. Wellesz. *Rasi élete és működése*, Budapest, 1906, p. 145, 191.
4. *Sippurim*, publiés par W. Pascheles, I, Prague, 1858³, p. 31.
5. Venise, 1617, p. 49 *a*.
6. *Annuaire de la Société littéraire israélite hongroise*, de 1907, p. 242-251 (en hongrois).

La pierre de touche infaillible de l'homme pieux agréable à Dieu, c'était que sa prière fît tomber la pluie. Cette idée profondément aggadique a aussi passé dans le recueil de traditions musulmanes de Bohâri ; M. Barth[1] suppose que c'est la légende d'Onias faiseur de cercles dont Bohâri (ou sa source) s'est inspiré quand il a accordé une pareille puissance à la prière de Mahomet. Simrock[2], parmi les parallèles du Bon Gérard, allègue aussi un conte arabe où un fils d'Israël est récompensé, pour sa dévotion, d'un nuage qui lui sert de guide, de parapluie, de cruche. Enorgueilli de cette distinction, il la perd et ne la regagne que grâce à l'intervention d'un roi pieux qui pendant la journée gouverne son peuple, passe la nuit à prier, jeûner, travailler et se nourrit de ce qu'il gagne par son travail[3]. En présentant l'homme au nuage comme un fils d'Israël, le conte arabe nous indique assez clairement l'ordre d'idées auquel il est puisé. C'est une idée purement aggadique.

Si jusqu'au 17e du mois marheshvan la pluie n'est pas tombée, la Mischna (*Taanit*, I, 3) engage les יחידים « les particuliers », favoris du ciel, à invoquer Dieu. Le Talmud palestinien (*Taanit*, 64 *b-c*) fait passer sous nos yeux quelques-uns de ces hommes extraordinaires. L'un est un fils qui ne veut point des richesses volées par son père. L'autre est un conducteur d'ânes ; une fois il avait rencontré une femme désolée de ce que son mari fût prisonnier ; il vendit son âne et procura ainsi à la femme la rançon de son mari. — Nous apprenons plus de détails sur le troisième יחיד, qui porte le nom expressif : Pentakakos, le cinq fois méchant, parce qu'il commet chaque jour cinq péchés : 1° il loue des filles de joie ; 2° il pare les théâtres[4] ; 3° il mène les filles au bain ; 4° il danse devant elles ; 5° il bat du tambour devant elles.

Mais il a expié tous ses péchés par la grande œuvre de sa vie : un jour, il a aperçu derrière la colonne une femme qui pleurait parce que son mari était en prison ; Pentakakos vend son lit pour qu'elle puisse délivrer son mari.

C'est aussi derrière une colonne que le bon Gérard remarque le

1. Dans *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliners* (Francfort-s.-M., 1903), p. 39, 40.

2. *Der gute Gerhard und die dankbaren Todten*, Bonn, 1856, p. 42, d'après Joseph v. Hammer et Zinserling, *Nachträge zu Tausend und eine Nacht*, Stuttgart et Tubingue, 1823, I, pp. 281-4.

3. Ce roi rappelle le prévôt d'Aquilée et le roi supérieur à l'anachorète, ci-dessus, p. 205.

4. Le contexte prouve que le mot théâtre est revêtu d'un sens large ; ici ce n'est qu'un synonyme euphémistique de קובה של זונות.

roi Guillaume d'Angleterre, tout triste. Mais ce n'est qu'un détail fortuit et insignifiant. Relevons plutôt que le trait de la délivrance des prisonniers, qui distingue notre conducteur d'ânes et Pentakakos, fait aussi le mérite principal du bon Gérard et du jongleur de Paphnuce. Surtout ce jongleur n'est-il pas tout à fait conforme à Pentakakos, régisseur de théâtre?

Un autre יחיד, c'était le dévot du village כפר אימי. Le récit relatif à ce personnage ne nous regarde pas dans son développement. D'autre part, il ressemble dans ses traits essentiels à la légende d'Abba Hilqiyah, petit-fils d'Onias, faiseur de cercles, analysée déjà par M. Israël Lévi [1].

Le récit d'Abba Hilqiyah se trouve dans le talmud babylonien (*Taanit*, 23 *a-b*). Ici la légende de Onias évoque les souvenirs d'autres prières qui ont obtenu la pluie. En général, תקיפי דארעא דישראל, les puissants de la Terre Sainte, sont représentés comme supérieurs aux חסידי בבל, aux dévots de Babylone (*Ib.*, p. 23 *b*). Il n'y a que peu d'exemples qui touchent à notre sujet. Une fois Rab proclame le jeûne public; aucun succès; alors Ilfa invoque le Dieu משיב הרוח qui fait souffler le vent, — le vent se lève, מוריד הגשם qui fait tomber la pluie, — il pleut. Quelle était son œuvre? Il avait demeuré dans un pauvre village, et c'était lui qui procurait le vin pour les rites de la bienvenue et des adieux du sabbat. Une autre fois, la prière de Rab fut ainsi surpassée par celle d'un simple maître d'école qui avait le mérite d'enseigner aux fils des pauvres aussi consciencieusement qu'à ceux des riches. (*Taanit*, 24 *a*.)

R. Papa se plaint à Abbaï qu'ils ne soient pas jugés dignes d'une faveur miraculeuse. Les anciens rabbins avaient moins étudié et pourtant dès que R. Juda ôtait l'un de ses souliers, la pluie tombait. (*Berachot*, 20 *a*.)

Quelquefois ce sont d'autres dangers, pas toujours la sécheresse, que le mérite pieux doit conjurer. Une fois, la peste sévissait à Soura, mais dans le voisinage de Rab elle ne faisait pas de victimes : Rab croyait en être la cause, mais un songe lui apprit que c'était grâce à un voisin qui avait l'habitude de prêter pelle et bêche aux enterrements. De même, un incendie fit halte dans le voisinage de Rab Houna. Le docteur, flatté de cette faveur divine, fut avisé par une vision que c'était dû au mérite d'une femme qui avait l'habitude de prêter aux voisines son four chauffé. Donc le feu du four prêté préserve du feu de l'incendie, de même que la pelle et la bêche

1. *R. É. J.*, XLVIII (1904), p. 275-6.

prêtées sauvent de la pelle et de la bêche de l'enterrement[1].

Passons aux récits dont les héros sont assurés du salut éternel. R. Yossé b. Kisma demanda à R. Hanina b Tradion, futur martyr des temps d'Adrien, s'il aurait sa part de la vie future. R. Hanina s'informe d'abord quelle « œuvre » a passé sous les mains de R. Yossé. « Une fois, répond celui-ci, les monnaies destinées aux réjouissances du Pourim se sont mêlées aux monnaies consacrées à l'aumône et je les ai toutes distribuées aux pauvres. » Alors R. Hanina de s'écrier : « Plaise à Dieu que ma part égale la tienne, que mon sort égale le tien[2] ! »

Autre exemple. Un chirurgien-barbier est chaque jour assuré par le Ciel de son salut, tandis qu'Abbaï ne reçoit cette assurance que chaque veille de sabbat et Raba seulement chaque veille de Yom Kippour. Abbaï s'en inquiète. Il s'informe des œuvres du barbier. Quand il mettait des ventouses, il séparait les hommes des femmes; pour celles-ci il avait un instrument spécial qui le préservait de les regarder. Pour ne pas faire rougir les pauvres, il ne touchait pas lui-même le payement, mais il avait une sorte de caisse où ceux qui avaient de quoi payer mettaient de l'argent. Des docteurs il n'acceptait aucun salaire; au contraire, c'était lui qui leur faisait les dons les plus généreux[3].

Le recueil de R. Nissim met cette anecdote immédiatement après la légende du docteur et du boucher pieux[4]. La liberté avec laquelle il en change les données, peut mettre en relief sa manière de rédiger. Abbaï est affligé d'avoir sa part de vie future avec un tel barbier. Alors chaque veille du sabbat l'assurance de son salut lui est faite et les œuvres extraordinaires du barbier lui sont révélées. Abbaï est apaisé.

Terminons cette série par une aggada qui renferme toute l'essence du type légendaire que nous traitons, et que M. Israël Lévi[5] a déjà signalée comme variété de l'histoire du compagnon du Paradis. R. Beroka rencontre sur la place de בי לפט le prophète Élie. Il lui demande s'il y a là quelque homme digne du monde futur. — Il n'y en a pas, dit-il. — Mais bientôt Élie indique comme tel un

1. C'est ainsi que feu mon maître D. Kaufmann, mécontent de la traduction de Straschun, m'a expliqué ce passage de *Taanit*, 21 *b*. — Le dictionnaire talmudique de Levy (I, 510, *s. v.* זבילא) parlant d'une bêche empruntée (au lieu de prêtée), a aussi mal compris le passage.

2. *Aboda Zara*, p. 18 *a*.

3. *Taanit*, 21 *b*, 22 *a*.

4. Ed. Venise, 1544, p. 61 *a*.

5. *R. É. J.*, XLVIII (1904), p. 277 ; l'aggada se trouve dans *Taanit*, 22 *a*.

homme aux souliers noirs (s'habillant donc à la mode non juive) qui ne met pas même de *çiçit*. Le docteur, étonné, apprend que c'est un geôlier qui sépare toujours les femmes des hommes. Si un païen jette ses yeux sur une Juive, lui, le geôlier, la sauve au risque de sa vie ou moyennant d'ingénieuses ruses. Sa mise à la païenne s'excuse parfaitement parce qu'il vit entre les païens, épie leurs projets et en fait part aux rabbins. Sur ces entrefaites deux autres hommes passent et sont désignés par Élie comme méritant la vie éternelle. Ils se présentent comme des bouffons qui égayent les affligés et qui s'efforcent de faire partout la paix.

La légende mahométane du roi David et de son compagnon au Paradis [1].

Après avoir assuré le trône à son fils Salomon, le roi David ne souhaitait plus que de connaître son compagnon au paradis. Une voix céleste lui accorde de le rencontrer pourvu qu'il aille le chercher comme simple pèlerin. Il marche pendant plusieurs semaines sans trouver quelqu'un qui lui paraisse digne de partager avec lui le paradis. Enfin, dans un village sur le bord de la Méditerranée il remarque un vieillard chargé d'un lourd fagot. Attiré par son air vénérable, il le suit. Le vieillard vend son fagot, donne la moitié du prix touché à un pauvre, achète un pain, le partage avec une femme aveugle et retourne vers la montagne. David le suit à travers les hauteurs et les abîmes jusqu'à une caverne. Là il l'observe tandis qu'il priait, lisait dans la Tora et dans les Psaumes, faisait sa prière du soir, puis mangeait la moitié de son pain. Alors seulement David ose le saluer. Le vieillard s'étonne : hors le pieux Mata Ibn Youhanna, futur compagnon du roi David, jamais il n'avait vu ici personne. David se nomme et souhaite être renseigné sur ce Mata. L'ermite prétend ne pouvoir indiquer sa demeure, mais si David fouille la montagne entière, impossible de le manquer. David continue à marcher. Sur une hauteur, au milieu d'un rocher, le roi aperçoit un endroit tout mouillé. Il en est étonné. Serait-il possible qu'une source jaillisse si haut? Tandis qu'il est plongé dans ses pensées, un homme apparaît, mais qui ressemble plutôt à un ange. Il s'arrête à l'endroit mouillé, et ses pleurs

1. G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt-a.-M., 1845, p. 220-224.

recommencent à couler comme deux ruisseaux. David écoute prononcer la prière suivante : « Mon Dieu, pardonne au roi David son péché, préserve-le de nouvelles fautes, aie pitié de lui, puisque tu me l'as destiné pour compagnon dans la vie future. » David veut approcher, mais Mata Ibn Youhanna expire, David l'enterre, et, son désir accompli, il meurt après lui.

Le pieux bûcheron rappelle Abba Ḥilkiya, petit-fils d'Onias, faiseur de cercles, dans le Talmud babylonien (*Taanit*, 23 *ab*) ou bien le saint de כפר אימי dans le palestinien *Taanit*, 64 *bc* qui, l'un et l'autre sont suivis, observés et admirés par les docteurs. Toutefois le fond de la légende semble marqué de l'empreinte mahométane.

La conception du compagnon au Paradis.

Dans notre type de légendes nous rencontrons d'ordinaire un saint ou un docteur à la recherche de quelqu'un qui égale ou surpasse son mérite. Parfois le héros essaye de rencontrer son futur compagnon au paradis.

Cette idée manque de netteté. N'a-t-on qu'un seul compagnon? Tous les justes ne sont-ils pas les compagnons les uns des autres ? Il faut donc s'imaginer les bienheureux cantonnés dans des compartiments, deux par deux. Simrock[1] a en vain cherché cette idée dans la pensée chrétienne. Il a recouru (selon la mode de son temps) à l'Inde. Mais cette explication ne nous paraît pas plus sérieuse que l'interprétation mythologique de la légende entière d'après laquelle Gérard ne serait qu'un nom de Wuotan[2]. Parmi les légendes chrétiennes qui ont passé sous nos yeux, c'est le Saut de Richard Cœur-de-Lion (par Don Juan Manuel) qui seul présente expressément le compagnon au paradis. La légende mahométane nous offre le compagnon de David, la légende moresque (des crypto-musulmans, des marannes mahométans) celui de Moïse. La tradition juive est plus riche en exemples. Le recueil de R. Nissim fait encore figurer, à côté du pieux boucher, le barbier-chirurgien comme futur compagnon de Abba, modifiant ainsi l'aggada talmudique. Le Midrasch du Décalogue présente un boucher comme partenaire de R. Josua b. Nannos. Une invention postérieure raconte que Moïse de Léon convertit un pécheur pénitent,

1. *Der gute Gerhard und die dankbaren Todten*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 134.

qui était prêt à se faire verser du plomb bouillant dans la bouche, et qu'ainsi il s'acquit son compagnon au paradis[1]. Enfin rappelons la légende, il est vrai, récente et factice, mais populaire de nos jours encore[2], qui fait partir Raschi pour l'Espagne à la recherche de son compagnon au paradis.

Cette statistique sommaire ne peut trancher la question de l'origine. Il faudrait surtout décider laquelle des deux légendes est la primitive, la juive qui, au boucher soignant tendrement ses parents donne pour compagnon R. Josua b. Nannos, ou la moresque qui lui accorde Moïse en personne. Nous penchons pour l'originalité de la tradition juive. Si la légende s'était rapportée d'abord à Moïse, pourquoi lui substituer un R. Josua b. Nannos autrement tout à fait inconnu? Au contraire, le mérite d'honorer les parents n'est-il pas mieux mis en relief si l'on est mis de pair avec Moïse? Quant à Don Juan Manuel, il peut avoir emprunté ce trait de son *Libro de Patronio*, au XIVe siècle en Espagne, aussi bien aux Juifs qu'aux Mahométans.

L'idée du compagnon au paradis n'est pas étrangère au Talmud même. Dans une vision nocturne le défunt R. Yossé b. R. Hanina apparaît à R. Zéra et lui révèle que lui-même, il est établi au Paradis près de R. Yohanan, celui-ci près de R. Yannai, celui-ci près de R. Hanna, celui-ci près de R. Hiyya, dont le trône est enflammé de foudres (*Baba Meçia*, p. 83 *b*.). Voilà donc une hiérarchie de bonheur céleste. Le siège, le voisin au Paradis est assigné par le mérite.

D'après les dates et les documents discutés jusqu'ici il est, sinon évident, au moins fort probable que l'idée du compagnon au Paradis a passé de la tradition juive dans la légende mahométane et chrétienne.

Conclusion.

Pour aborder les questions d'origine et de dépendance, dressons d'abord la liste chronologique des légendes discutées : aggadot du Talmud palestinien (avant le IVe s.), du babylonien (avant le VIe s.), Vies des Pères, Recueil de R. Nissim (1re moitié du XIe s.), Le bon Gérard (1re moitié du XIIIe s.), Le Prévôt d'Aquilée (XIIIe ou XIVe s.),

1. ס' מעשים טובים, s. l. (Bagdad?), 1890, n° 17, p. 21 *a*, 22 *a*, M. Krauss a mis à ma disposition l'exemplaire de la bibliothèque du Séminaire de Vienne.

2. Plusieurs personnes de ma connaissance l'ont encore entendue de leurs pères.

Le Saut de Richard Cœur-de-Lion, chez Juan Manuel (XIVe s.), les légendes juives postérieures dont la plus récente, celle de Raschi, semble être née au XIXe s.

Les légendes alléguées par les Vies des Pères appartiennent en partie à la *Historia Lausiaca* (ainsi nommée parce qu'elle s'adresse à Lausos) et sont transmises au nom de Rufinus. Si l'on admet l'authenticité de l'introduction, la date de la rédaction est l'année 420[1]. Supposant un original grec[2], on peut remonter au IVe s. Pour les légendes du Talmud palestinien, c'est le *terminus ad quem* ; elles ne peuvent être postérieures à cette date ; bien probablement elles la précèdent.

Or, c'est le Talmud palestinien qui nous a gardé la légende de Pentakakos qu'il faut mettre en face de celle de Paphnuce et du Jongleur. Toutes les deux comportent les mêmes données morales : un jongleur débauché ou bien un régisseur de théâtre pratiquant un vil métier, l'un et l'autre émus par la détresse d'une femme, lui procurent une rançon pour délivrer son mari. L'aggada de Pentakakos nous offre un récit simple, ingénu, une matière non apprêtée, tandis que la légende de Paphnuce, faisant succéder au jongleur le prévôt, au prévôt le marchand, trahit déjà le souci conscient de l'art.

La priorité chronologique convient à l'aggada, qui, en ce cas, semble avoir prêté à la légende chrétienne. Ce rapport établi entre les deux traditions, il paraît assez étrange que W. Hertz voie dans la légende de saint Paphnuce le châtiment des prétentions pharisiennes[3].

Il importe encore plus de mettre en rapport les deux représentants principaux de notre type : le conte du Docteur et du Boucher pieux avec le bon Gérard. Depuis que Harkavy[4] a découvert le fragment de l'original arabe où R. Nissim allègue son autre œuvre, la Clef du Talmud, — il faut absolument identifier l'auteur des *Maassiyot* avec Nissim b. Jacob qui vivait à Kairouan dans la 1re moitié du XIe siècle. Rudolf von Ems (Hohenems) écrivait dans la 1re moitié du XIIIe siècle[5]. Lui-même, d'ailleurs, ne prétend pas à l'originalité de

1. V. l'article de Zöckler sur *Palladius* dans Hauck-Herzog, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XIV, Leipzig, 1904[3], p. 609.

2. *Ibid.*, G. Krüger sur *Rufinus*, XVII, Leipzig, 1906[3], p. 201.

3. Wilhelm Hertz, *Spielmannsbusch*, Stuttgart u. Berlin, 1905[3], p. 39.

4. Dans *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896, partie hébraïque p. 21 en bas. V. *R. E. J.*, XXXIII (1896) p. 48.

5. V. Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, II, 1, Strasbourg, 1901[2], p. 216. La *Vie de saint Guillaume d'Angleterre* attribuée à Crestien de Troyes, donc du XIIe siècle, montre aussi quelques rapports lointains avec le *Bon Gérard*.

l'invention. Dans l'épilogue de son œuvre (vv. 6826-6841) il nous raconte qu'un homme, venant d'Autriche, a exposé ce sujet qu'il avait lu dans un livre, à Rudolf de Steinach, protecteur de notre poète, qui le fit mettre en allemand. On suppose, en général, avec Haupt[1], l'éditeur du poème, que Rudolf von Ems a suivi un original latin.

Reinhold Köhler[2] croit que le Bon Gérard et le conte de R. Nissim remontent tous les deux à une rédaction juive antérieure. Jusqu'ici on n'a pas encore réussi à découvrir la source aggadique de la légende du pieux boucher[3]. Toutefois, en analysant de plus près ses éléments, nous parviendrons au résultat présumé par R. Köhler.

Un seul détail serait difficile à justifier dans la littérature proprement juive : c'est celui de la fiancée cédée. Il se trouve dans le ספר חנוך[4] qu'il ne faut pas confondre avec le livre apocalyptique : cependant il a été prouvé par Steinschneider et généralement reconnu que ce n'est que la traduction partielle de la *Disciplina clericalis* du Juif converti Petrus Alfonsus[5]. Mais ce détail n'est pas non plus chrétien ni mahométan, il est purement romanesque ou de folk-lore.

Tous les autres éléments, soit essentiels, soit accessoires, ont leurs analogues dans les traditions juives. Même le doute du docteur qui ne croit pas que le boucher doive son mérite à l'aumône, rappelle une situation aggadique semblable. Kamhit, la mère du grand prêtre Ismaël, qui eut le bonheur de voir tous ses sept fils investis du titre de grand-prêtre, interrogée sur son mérite, se vanta de ce que les murs de sa maison n'avaient jamais vu ses cheveux. Sceptiquement on lui répondit : הרבה עשו כן ולא הועילו, beaucoup d'autres femmes ont fait de même sans être récompensées.

Encore un trait de ces récits : c'est un boucher qui est opposé au docteur, — justement parce que les docteurs dédaignaient ce métier. Plusieurs légendes reflètent ce dédain. R. Zéra, arrivant en Palestine, tomba sur un boucher qui ne vendait la viande que si le client se laissait frapper. Pour éviter ses coups, R. Zéra lui offre

1. *Der gute Gerhard*, ed. Haupt, Leipzig, 1840, p. IX.

2. *Kleinere Schriften*, I, 38.

3. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 1892², p. 140, n. c. ; mais p. 152, note c., la légende chez R. Nissim est confondue avec celle du Midrasch du Décalogue.

4. Venise, 1544, p. 65 *b* 68 *a*, reproduit en partie par Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, VI, 135-137.

5. Sur la question entière voir surtout Marcus Landau, *Die Quellen des Dekameron*, Stuttgart, 1884², p. 264-268.

jusqu'au double du prix, le boucher ne cède pas. Le docteur subit les coups, mais le soir on rencontre déjà le convoi funèbre du boucher[1]. Rabbi fut puni pour avoir livré au boucher un veau qui s'était réfugié chez lui[2]. Nous trouvons aussi le docteur mis en rapport avec le boucher. R. Hiyya bar Abba est stupéfait du ménage somptueux d'un boucher ; celui-ci était béni de Dieu parce qu'il réservait toujours le meilleur bétail pour le sabbat[3]. Rappelons-nous aussi le conte qui sert à illustrer le commandement d'honorer les parents, et où le boucher, qui garde toute la violence de son métier, mais soigne tendrement ses parents, est opposé au pharisien qui adore en secret la croix[4]. D'après une tradition arbitraire, la mère de Maïmonide était aussi fille d'un boucher ; quand le petit Moïse fit désespérer son père de ses progrès, celui-ci l'injuria du nom de בן הקצב, fils du boucher[5]. Le boucher est donc au docteur ce qu'est le marchand au roi fondateur d'évêché et de cathédrale.

L'action méritoire du boucher, c'est qu'il délivre la jeune fille prisonnière.

L'affranchissement des prisonniers, c'est aussi le principal mérite du Bon Gérard, du jongleur de Saint-Paphnuce, du conducteur d'ânes, et de Pentakakos. Or, l'aggada nous apprend qu'il n'existe pas de mérite plus éclatant. Puisque, d'après Jérémie, xv, 2, l'esclavage est plus dur que la faim, le glaive et la peste, donc la liberté est le plus grand bien et la délivrance la plus grande vertu (*Baba Batra*, 8 *a-b*).

Enfin, la tendance du conte. Toute la longue série des légendes alléguées, tant juives que chrétiennes, vise également à prouver que l'humble bienfait est supérieur aux observances et aux pénitences. Souvent il s'agit d'un seul bienfait, d'une seule œuvre méritoire[6], qui contrebalance même une vie pleine de péchés. Rappelons nous la sentence morale si courante dans l'aggada : יש קונה עולמו בשעה אחת. « Maint homme s'acquiert la vie éternelle dans un seul instant[7]. »

Vu le milieu où R. Nissim vivait et écrivait, rien de plus simple que de supposer aussi une influence arabe sur son recueil de

1. *J. Berachot*, p. 5 *c* (vers la fin).
2. *Maassiyyot*, éd. Venise, 1544, p. 56 *ab* ; je n'en connais pas la source talmudique.
3. *Sabbat*, p. 119 *a*.
4. Voir ci-dessus, p. 206.
5. Voir p. e. סדר הדורות, Karlsruhe, I, p. 126 *c*.
6. D'une « operatio », מעשה, עובדא ou (en arabe) צנאעת.
7. Par exemple *Aboda Zara*, 10 *b*, 17 *a*.

contes [1]. L'introduction met hors de doute que c'est sous cette influence qu'il conçut le projet de composer son recueil. Mais il semble qu'il ne doive pas à ses modèles beaucoup plus que ce projet même. Il avait franchement le dessein de supplanter les livres d'édification non juifs. En tête de sa composition, dès l'introduction déjà, il place la légende qui raconte comment R. Beroka a rencontré le prophète Élie, comment celui-ci lui a présenté les aspirants à la vie future. L'original arabe découvert par Harkavy y ajoute cette proposition : וארגו אן נכון מן האולי אלמחסובין « et j'espère que nous (R. Nissim et son beau-père Dounasch à la consolation duquel son livre est voué) aurons aussi notre part avec eux [2] ». Cette légende confère donc sa couleur générale au recueil entier. C'est une lecture morale, didactique, fondée sur des traditions juives qu'il veut substituer aux œuvres étrangères.

Quant à notre conte spécial, nous venons de démontrer que tous ses traits essentiels sont juifs. Que son cadre, l'idée du compagnon au paradis le soit aussi, nous l'avons rendu probable. Mais qui est-ce qui a si heureusement combiné ces différents éléments? Peut-être R. Nissim lui-même. Nous n'avons aucune raison de lui contester une telle originalité [3]. Mais il est également possible que nous soyons en face d'une ancienne tradition aggadique qui a persévéré jusqu'au temps des gaonim. Les exemples ne font pas défaut. R. Nissim lui-même nous en a gardé. Il nous donne un conte développé sur נתן דצוציתא, tandis que dans le Talmud il n'y a qu'une allusion bien vague [4]. Telle est encore l'anecdote de la veuve infidèle, à peine effleurée dans le Talmud et détaillée par R. Hananel [5]. Tel aussi le conte de la belette et du puits, dont le Talmud n'a gardé que le titre [6].

Or, soit que R. Nissim ait lui-même combiné les données aggadiques, soit qu'il ait trouvé l'aggada déjà faite, elle exprime complètement les idées talmudiques. Le Bon Gérard de Rudolf von Ems dépasse par la grandeur de la composition, par l'ampleur du

1. Voir surtout Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 932, 933, et les références.

2. Harkavy dans *Mélanges-Steinschneider*, p. 19, l. 8 du texte arabe : v. aussi p. 20, n. 4.

3. Voir l'appréciation chaleureuse de l'originalité de R. Nissim chez Harkavy dans les *Mélanges-Steinschneider*, partie hébraïque, p. 26.

4. V. sur le probleme entier et sur notre cas particulier la 39e note de Rapoport dans la bibliographie de R. Nissim, *Bikkouré Haittim*, XII (1831), p. 79 ; le passage talmudique sur נתן דצוציתא se trouve dans *Sanhédrin*, 75 *a*.

5. *Kiddouschin*, p. 80 *b*, Tossafot *s. v.* כי ההיא מעשה.

6. *Taanit*, p. 8 *a*, Raschi et Tossafot *ad* מחולדה ובור.

développement, par les agréments du détail, toutes les autres formes que la légende a revêtues, mais la conception originale n'en reste pas moins juive. Voilà donc une tradition juive de plus qui ne manque pas d'importance pour la littérature universelle.

Budapest, mai 1908.

BERNARD HELLER.

P.-S. — M. Guttmann, professeur au Séminaire israélite de Budapest, vient de me signaler le passage remarquable de *Baba Batra* 75*a* : כי על־כל־כבוד חפה מלמד שכל אחד ואחד עושה לו ה"ק"ב"ה חופה לפי כבודו « Isaïe, IV, 5, nous apprend que Dieu construit des baldaquins pour tous les hommes pieux d'après l'honneur qui convient à chacun d'eux ». La suite est également curieuse : שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו « chacun se brûle au dais de son voisin ». C'est le contraire de la conception sublime de Dante : le Paradis de celui-ci range aussi les hommes pieux dans des sphères différentes, mais les habitants des sphères inférieures sont exempts de tout désir, de toute envie (Paradis III, 64-90). Ajoutons encore qu'un fragment posthume d'Ernest Renan, publié dans la *Revue des Deux Mondes* (XLV, p. 278; 15 mai 1908), quand notre article était déjà sous presse, donne à l'idée maîtresse des légendes traitées par nous cette forme magistrale : « Voilà des simples, des ignorants qui gagnent le ciel à tire-d'aile, et nous, nous l'escaladons avec sueur, nous entassons des montagnes... »

B. H.

LA RÉCITATION DU SCHEMA ET DE LA HAFTARA

M. Blau s'est donné la peine d'annoncer dans cette *Revue*[1] mes *Études sur l'histoire du culte juif* (*Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*) et de défendre sur quelques points importants une opinion différente de la mienne. Un examen si attentif, de la part d'un savant compétent, ne peut être que des plus agréables à l'auteur et c'est avec intérêt et reconnaissance que j'ai suivi l'exposé de mon critique. Dans ces domaines, où les sources sont rares et où il faut plus d'une fois recourir aux hypothèses, une seule théorie originale peut souvent être un trait de lumière et M. Blau est l'homme dont on est bien en droit d'attendre un pareil service. Mais je dois avouer que j'ai été déçu, que les idées exposées par M. Blau reposent en partie sur des malentendus et que ses nouveaux arguments sont dépourvus de toute force démonstrative. Je prends donc la liberté de revenir ici sur ce sujet et de remettre les choses au point.

Le point de départ de M. Blau est déjà une erreur. Il suppose que je n'ai pas connu son étude intitulée *Origine et histoire de la lecture du Schema et des formules de bénédiction qui l'accompagnent*. Il n'a pas vu que j'y ai renvoyé dans un passage important où je suis d'accord avec lui[2]. Si j'avais voulu relever tous les points sur lesquels je me sépare de ses opinions, j'aurais été obligé d'interrompre constamment mon exposition par des polémiques. Ce n'est pas ma manière et, ici aussi, je limiterai la polémique à la mesure indispensable.

M. Blau commence par rejeter mon explication du terme פרס על שמע. Je maintiens que ce terme, dans la Mischna et dans le

1. *Revue*, LV, 209-220.

2. *Studien*, p. 10, n. 1. M. Bacher partage cette erreur dans sa recension de la *Deutsche Literaturzeitung*, XXIX (1908), n° 15, col. 918.

Talmud[1] — dans ce dernier il est, à la vérité, assez rare — ne se rapporte jamais qu'à l'office public et, comme il n'y avait pas de service en commun le soir[2], il ne peut être appliqué qu'à la prière du matin. Quand le particulier récite les prières à part lui-même, la Mischna, dont la terminologie est très exacte, appelle cet acte קרא את שמע. Les cinq premiers chapitres du traité de *Berachot* s'occupent, à peu d'exceptions près, de la prière *privée*. Par contre, la Mischna de *Meguilla*, IV, s'occupe exclusivement de l'office *public;* sans quoi les dispositions qu'elle contient seraient dépourvues de sens et contradictoires avec *Berachot*, I. Je ne vois pas non plus que M. Blau ait ébranlé ma thèse d'après laquelle le culte de la prière, à l'époque la plus ancienne n'était pas sorti du temple, mais devait, au contraire, fournir une compensation au culte du temple. Herzfeld partage également cette théorie[3]; l'argument de M. Blau, à savoir que quelques prêtres ont, en qualité de docteurs, répandu la connaissance de la Bible (p. 213), ne prouve rien contre elle. Enfin, nous sommes d'accord sur un point : c'est que par פרס על שמע on entendait la récitation des morceaux bibliques *avec* les bénédictions. Je ne saurais adopter toutes les preuves que M. Blau en avance (p. 210-211); mais je ne veux pas attacher une trop grande importance à cette question.

Il est clair pour moi que, si un terme particulier était employé pour cette récitation, c'est qu'il s'agissait d'un acte particulier, à savoir la récitation alternée des morceaux. Il est vrai que j'aurais dû m'exprimer avec plus de précision et traduire פרס, non par « réduire en morceaux » (*in Stücke zerlegen*), mais par « réduire en deux morceaux » (*halbieren*)[4]; cette acception correspond au mode de récitation et échappe à l'objection de M. Blau (p. 211 et s.). Car sa propre explication, qu'il reprend maintenant, ne saurait nullement m'agréer. Les significations que ce mot doit recevoir d'après lui sont trop nombreuses pour pouvoir être exactes. Tantôt ce serait un équivalent araméen de ברך, tantôt une ellipse pour פרש יד. Personne ne contestera que פרש avec ש ne signifie

1. C'est seulement sur ces sources anciennes qu'on peut se fonder pour la terminologie, au sujet de laquelle les auteurs rabbiniques postérieurs n'étaient pas toujours bien informés. C'est pourquoi la citation d'Ibn Gayyat (*Revue, l. c.*, p. 210, n. 3) ne prouve rien contre moi; je pourrais citer beaucoup de ces textes où les termes sont impropres. Cf. *Studien*, p. 34, n. 3.

2. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel...*, III, 2e éd., p. 209, §§ 22 et 23.

3. *Op. cit.*, p. 185, § 3.

4. M. Blau demande pourquoi on n'emploie jamais פרס à propos du Hallel (p. 211). C'est précisément parce que le Hallel n'était pas *sectionné*, mais récité par l'officiant un verset après l'autre et accompagné par la communauté du mot הללויה.

« étendre la main pour prier » ; mais le substantif n'est omis nulle part. « Il est non moins sûr que פרס dans le sens de בֶּרֶךְ a été tiré de פרס לחם » poursuit M. Blau (p. 213). J'y contredis résolument ; פרס לחם signifie « rompre le pain » et rien de plus. Si, dans un seul passage, on trouve לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין, cela ne prouve pas que פרס signifie « dire la bénédiction » ; c'est simplement une expression prégnante pour לא יפרוס ויברך ou, comme on disait en grec, εὐλογήσας ἔκλασεν [1], εὐχαριστήσας ἔκλασεν [2]. La bénédiction du repas, qui serait d'origine biblique et remonterait par conséquent à l'époque la plus ancienne, n'est pas du tout la bénédiction avant le repas, qui nous importe ici, mais celle qui suit le repas [3]. Le second des passages invoqués par M. Blau est d'un choix encore plus malheureux ; il ne saurait être question d' « un rapprochement de פריס et de ברכת ה' qui enlève toute incertitude sur la signification du premier mot » (p. 213).

Ce passage, dont le début s'est conservé dans les éditions du Talmud palestinien sur *Moëd Katon*, se trouve au complet dans le Yalkout : ברכת ה' היא תעשיר זה שבת שנאמר ויברך אלהים את יום השביעי ולא יוסיף עצב עמה זה האבל רבתים כי נעצב המלך על בנו תני בבית האבל בחול פריס מנחם ויהיב לאבל מן ההי"ד פרשה ציון בידיה משום דאין מנחם לה הא אם יש לה מנחם פריס מנחם ובשבת פורס הוא בעצמו אע"פ שיש שם מנחם שנאמר ברכת ה' היא תעשיר וגו' [4]. Il est vrai qu'on combine ici פרש « étendre les mains » avec פרס « rompre le pain » ; mais ברכת ה' est rapporté au sabbat et n'a absolument rien à faire avec פרס.

Les deux verbes פרס « rompre » et פרש « étendre » sont déjà distincts dans la Bible et, quoiqu'ils soient souvent orthographiés de la même façon dans le néo-hébreu, ils ne doivent pas être confondus, étant d'origine différente. Il faut se décider entre les deux significations, mais il est impossible de les maintenir l'une et l'autre, comme le voudrait M. Blau. Il penche davantage vers פרס יד, « étendre la main », acception qu'il veut ensuite mettre en rapport avec les prêtres, considérés par lui comme les auteurs de la prière (p. 213). A quoi on peut objecter que les prêtres n'étendaient les mains que pour la bénédiction et que le geste était caractéristique pour cet acte. De plus, il faut distinguer entre une

1. Matth., xxvi, 26 ; Marc, xiv, 22.

2. Luc, xxii, 19.

3. En effet, les bénédictions avant les jouissances ne sont que rabbiniques : *Ber.*, 33 *a*, *Tossaf. s. v.* כיצד et אלא : cf. M. *Ber.*, iii, 4 (20 *b*) : ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו (à propos du בעל קרי).

4. *Yalkout Prov.*, § 947, sur x, 22. Cf. *Ber. rab.*, xi (p. 86 Theodor).

bénédiction et une prière et considérer que, pour désigner les bénédictions du Schema, récitées par le particulier, on emploie le terme ברך (בשחר מברך ב׳ לפניה), alors qu'on ne voit pas pourquoi on s'écarterait ici de cette manière de parler. Par contre, il est fort bien attesté que le Schema était récité par versets, donc par bipartition (פרוס), ce que M. Blau lui-même reconnaît partout; nous savons aussi que le mode de récitation contraire s'appelait כרך. C'est pourquoi je donne la préférence à l'autre interprétation, d'après laquelle פרס doit se traduire par « partager, diviser en deux ». Il reste une difficulté : c'est la construction de פרס avec על. J'avoue que je ne puis en rendre compte ; mais elle ne fait pas moins difficulté dans l'explication de M. Blau. Quant à la mienne, aucune objection de fond n'a été légitimement élevée contre elle.

M. Blau estime que mon explication de ברוך שם כבוד מלכותו est « particulière, pour ne pas dire singulière » (p. 214). Je prie le lecteur de comparer mon interprétation avec les hypothèses nombreuses et indémontrées et avec l'échafaudage compliqué qu'il élève dans son article pour expliquer l'histoire de la juxtaposition des morceaux en question [1], et de décider en suite laquelle des deux conjectures mérite d'être qualifiée de « singulière ». Je regrette d'être obligé d'ajouter que M. Blau a lu mon exposé avec peu d'attention. Sans quoi il n'aurait pu élever ses deuxième, troisième et quatrième objections. Car j'ai expliqué, tout comme il le désire, que l'officiant פורס על שמע commence par les mots שמע ישראל, que la communauté répète ces mots et achève la phrase, après quoi l'officiant récite *à voix basse* le répons בשכמל״ר [2]. Je reconnais la validité de la première objection, à savoir que nulle part ailleurs on ne trouve, comme ici, un répons prononcé par l'officiant. Mais nulle part non plus la règle ne s'impose avec tant de force de prononcer un répons à voix basse et, de plus, il n'y a pas d'autre cas où deux versets bibliques soient interrompus par un répons ou que le tétragramme et l'adhésion soient, comme c'est l'usage de nos communautés, prononcés par la même partie.

Enfin, M Blau révoque en doute mon explication de la Mischna [3] המפטיר בנביא הוא פורס על שמע (p. 215 et suiv.). S'il lui en avait substitué une nouvelle et plus simple, s'il avait infirmé mes objections contre l'interprétation traditionnelle, je me serais volontiers déclaré d'accord avec lui. Mais son exposé ne me satisfait en

1. *Revue*, XXXI, 186 et suiv., 197 et suiv.
2. *Studien*, p. 7, 8.
3. *Ib.*, p. 13.

aucune façon. D'abord, je dois me défendre contre l'objection d'avoir inexactement rendu la teneur de la Mischna en question. M. Blau m'apprend que עוברין על ידו ne signifie pas : « ils s'avancent à sa place ». Mais je ne l'ai pas dit non plus. Je n'ai pas écrit : « sie treten an *seine* Stelle » (ils s'avancent à sa place), mais « sie treten an *seiner* Stelle *hin* », ce qui signifie, tout à fait comme le veut M. Blau : « ils s'avancent à sa place grâce à son mérite ».

Quant à l'explication elle-même, je suis parti du fait que la connaissance des Prophètes n'était pas très répandue. M. Blau me renvoie aux passages où il est question de la lecture de la Bible par les enfants le vendredi soir. Sachons lui gré de ces références; mais elles valent pour l'époque de R. Simon b. Gamliel (150), tandis que j'avais en vue celle de Hillel et même avant. Or, je doute que l'instruction du peuple fût alors si développée que « les docteurs de la Mischna ne peuvent pas avoir tellement prisé la capacité de lire les Prophètes qu'ils en aient conclu à une science considérable » (p. 218). Les manuscrits de la Bible n'étaient nullement assez nombreux[1] pour qu'un très grand nombre d'enfants aient pu s'exercer chaque vendredi soir sur les morceaux de la Tora et des Prophètes[2]. De plus, il résulterait de l'exposé de M. Blau que la lecture de la Loi était faite exclusivement ou dans la plupart des cas par des enfants, ce qui ne peut être soutenu sérieusement. Il arrivait parfois que des mineurs faisaient la lecture de la Tora, il arrivait qu'ils fussent chargés de la traduction (תרגום)[3], mais ces cas doivent avoir été exceptionnels. Il se peut aussi qu'ils lussent parfois les Prophètes, mais il n'est pas possible que ce fût la règle et, quand le fait se produisait, on en faisait un mérite à leur père ou, comme tout fils savant n'a pas un père savant, suivant la juste remarque de M. Blau (p. 215), à leur maître[4]. Rapoport, que cite M. Blau, appelle également le Maftir un homme distingué (אדם חשוב)[5].

Un point plus important est la question du rapport entre la

1. Les preuves de M. Blau en faveur de l'existence de nombreux manuscrits de la Bible (*Studien zum althebräischen Buchwesen*... Budapest, 1902, p. 86 et suiv.) ne s'appliquent également qu'à l'époque tannaïtique postérieure.

2. Même la lecture de la Loi n'était pas un art tellement général. V. Tos. *Meg.*, IV, 12 (p. 226) : בני הכנסת שאין להן מי שיקרא אלא אחד.

3. *Meg.*, IV, 6 : קטן קורא בתורה ומתרגם ; Tos., *ibid.*, IV, 11 : הכל יוצאין למנין שבעה אפילו קטן ; IV, 21 : קטן מתרגם על ידי גדול אבל אינו כבוד שיתרגם גדול ע"י קטן.

4. Cf. le même rapprochement dans Tos., *Meg.*, *i. f.* : תורגמן העומד לפני חכם אינו רשאי לפתוח או להוסיף אלא אם כן היה אביו או רבו.

5. *Erech Millin*, p. 168.

Haftara et la récitation des premières prières. Il importe de répéter, contre M. Blau, que l'explication des Amoras reflète l'usage postérieur et est insoutenable[1]. Il est hors de doute que la Haftara et sa traduction servaient de point d'attache à la prédication. Mais le prédicateur n'était justement désigné que pendant ou même *après* la lecture. On lit dans Paul : Μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι κ. τ. λ.[2]. De même, les fonctions de la récitation du Schema et de la Tefilla n'étaient pas distribuées simultanément, mais chacune à part et à son tour[3]. Si la Mischna n'en cite pas moins les trois fonctions de cette manière, il devait y avoir à cela une autre raison que celle que fournit l'explication traditionnelle.

I. Elbogen.

1. Les explications du Talmud babli (24*a*) parlent, en effet, de l'idée que le Maftir se prépare à ce qui n'est pas de sa dignité (cf. Raschi, *s. v.* משום כבוד), précisément parce qu'autrement de moins dignes en auraient été chargés. Dès lors, je ne comprends pas que M. Blau puisse écrire : « Le Talmud de Babylone a donc raison d'expliquer *honoris causa* » (p. 219).

2. Actes, XIII, 15-16.

3. Ce fut ce qui arriva dans le cas d'Elazar Hisma. Le texte ne dit pas qu'El. Hisma aurait prêché au cours du même office, ainsi que l'admet M. Blau, p. 215.

L'AUTEUR

DU COMMENTAIRE ANONYME DES CHRONIQUES

Quel est l'auteur du commentaire anonyme des Chroniques qui remplace Raschi dans les Bibles rabbiniques ? M. Aptovitzer, qui vient d'examiner cette question dans la *Revue*[1], l'a trouvé cité dans un opuscule massorétique sous le chiffre רשבא. Les abréviations supposent généralement des personnalités connues, sans quoi l'abréviation serait elle-même incompréhensible. Mais dans notre cas il faut renoncer à résoudre ce sigle, toute autre indication faisant défaut. Il n'est pas impossible que l'auteur se soit appelé Salomon et que cette circonstance ait contribué à faire attribuer le commentaire à Raschi. Sur l'époque de l'ouvrage on trouve un renseignement dans II, xxxv, 25 : « Le 9 ab on rappelle le souvenir des martyrs des récentes persécutions » (דוגמא בט׳ באב שמזכירין קינות על ההרוגים בגזירות שאירעו בימינו). Peut-être l'auteur fait-il allusion aux souffrances de la seconde croisade.

Le commentaire abonde en remarques qui témoignent de la connaissance que l'auteur avait des choses de la cour et de la guerre, car il se réfère souvent aux us et coutumes de son temps. Il parle des costumes ecclésiastiques que revêtent les rois et les princes, quand ils prennent leurs repas avec le clergé[2]. Il a appris à Narbonne que dans les pays musulmans la couronne du roi est suspendue sur sa tête et qu'il s'assied sous elle[3]. Il fait une observation intéressante sur la féodalité : quand un roi

1. *Revue*, LV, 84 et s.

2. I, xvi, 27 : וראיה להבדיל כך היה מנהג מלכים ושרים של עכו״ם באוכלם עם כהניהם כחוקם היו לובשים לבושי כהניהם.

3. I, xx, 2 : ושמעתי בנרבונא כי מנהג בארץ ישמעאל שתולין כתר של מלך מלמעלה על ראשו והוא יושב מלמטה כנגדה. Cf. Kirchheim, *Commentar zur Chronik*, *ad loc.* : בעת שהיה יושב במסבו הכתר תלוי למעלה מראש בסמוך לו.

donne une seigneurie à quelqu'un, celui qui a reçu le fief reste bien le serviteur le vassal de son maître, mais la seigneurie n'appartient pas au roi [1]. Dans les assemblées, le roi ou le duc se place sur un lieu surélevé, afin d'être mieux vu et entendu [2].

Les rois et les princes donnent à leurs domestiques le nom qui leur plaît [3]. Le roi a coutume de voyager avec deux chars ; il prend place dans le premier et quand il le faut, il s'assied dans le second [4]. L'auteur a vu jeter des pierres au moyen de l'arc [5]. Les troupes ont dans la bataille leur mot d'ordre particulier qui ramène les soldats dispersés [6]. On attache le casque à la cuirasse par une courroie [7]. Les armées se réfugient dans les montagnes quand elles sont poursuivies [8]. Jamais le lion n'est redoutable autant qu'en un jour que la neige tombe : si un homme l'attaque alors, il lui jette de la neige dans les yeux avec ses pattes et le tue : c'est ce que l'auteur a entendu dire [9]. L'homme empressé est appelé « tout vif [10] ».

L'auteur rappelle qu'il a des traditions orales : ושמעתי, I, I, 43 ; II, 26 ; XI, 21 ; XX, 2 (à Narbonne) ; II, II, 13 (de Salomon b. Lévi de מנטוילא) : III, 13 ; — כך פי׳ לי, I, XXIX, 11 (Éléazar b. Meschoullam) ; I, XVI, 33 ; II, XIII, 2 ; XXVII, 2 ; XXXV, 18 ; XXXVII, 12 (Éléazar b. Moïse b. Meschoullam) ; II, IV, 7, 20 (Kalonymos b. Juda) ; — אמר, I, IX, 40 ; XVIII, 3, 5 ; — écrites : יש מפרשים (I, V, 36 ; XXVI, 24), ויש אומרים (I, XXI, 11), פתרון (I, II, 50 ; IV, 14, 22, 23, 31, 33 ; V, 23. VI, 13 ; VII, 29 ; XI, 3 ; XII, 22 ; XIII, 6, 8, 10 ; XVII, 18, 24 ; XVIII, 3, 6, 17 ; XX, 5 ; XXIV, 1 ; XXV, 8 ; XXVII, 24 ; XXVIII, 19 ; XXIX, 3, 11 ; II, III, 2, 5 ; V, 5 ; VI, 24, 28 ; VII, 10 ; VIII, 1 ; X, 2 ; XVI, 14 ; XVIII, 20, 29 ; XIX, 6 ;

1. I, XXIX, 11 : לכל לראש פתרון מלך בשר ודם אם נתן לעבדו אחד שררה וממשלה במלכות אחר השר הוא עבדו בכל מקום שהוא אבל המלכות אינו של מלך ומי שהמלכות שלו אין העבד המושל שלו.

2. II, XXIII, 13 : ועוד היום מנהג כשמוועדים יחד עומד המלך או הדוכוס במקום גבוה כדי שיוכלו לראותו לשמוע דבריו.

3. II, XXXVI, 4 : וכן דרך המלכים והשרים שמכנים למשרתיהם שם שהם רוצים.

4. II, XXV, 24 : לפי שדרך המלך לרכוב על שני מרכבות הראשונה עקר ואם יצטרך ישב בשניה.

5. I, XII, 2 : ואף באבנים היו נותנים על יתר הקשת אבן ומורים ואני ראיתי כן הרבה.

6. II, XVIII, 31 : וכן מנהג כשנלחמים שני גדודים מכנה כל גדוד וגדוד שם אחד לסימן לדגלו.

7. *Ib.*, 33.

8. I, XII, 8.

9. I, XI, 21 : ויש אומרים ביום השלג כל השנה כולה אין האדי מסוכן יותר מיום השלג כשבא אדם נגדו זורק השלג בין עיני האדם עד שלא יכול לראות והורג ואני שמעתי כך על זאת.

10. *Ib.* : כך מנהג בני אדם כשרואים אדם זריז אומרים זה כולו חי.

xx, 37 ; xxi, 20 ; xxii, 6, 7 ; xxiv, 11 ; xxv, 8 ; xxx, 5, 7 ; xxxiv, 3 ; xxxv, 18. Les explications introduites par פתרון sont peut-être empruntées au commentaire de Joseph Kara ou à celui de Menahem b. Helbo. Il cite une fois les interprétations de Joseph Kara II, xxv, 27 : ובפירושי ר' יוסף זצ"ל ראיתי. Mais il en fait aussi des extraits sans le nommer ; ainsi l'explication de I, i, 19, est celle de Joseph Kara, dans *Minhat Yehouda*, 5 *b*.

Quant à la question de la patrie de l'auteur, il est d'autant plus hasardé de la résoudre à l'aide des gloses en langue étrangère que le commentaire est une compilation. Les gloses françaises prouveraient tout au plus qu'elles ont été empruntées en même temps que les explications. Il est arbitraire d'additionner les *leazim* et de conclure à la nationalité de l'auteur du plus grand nombre de mots français ou allemands. M. Aptovitzer s'applique à montrer qu'on trouve des gloses allemandes dans d'autres ouvrages de savants français [1] et que, par conséquent, notre auteur peut avoir été un Français ; mais cette argumentation n'est pas péremptoire. Les gloses bilingues militent en faveur de la migration des commentaires qui les contiennent; elles sont pour la plupart l'œuvre des copistes ; elles peuvent même avoir été ajoutées après coup.

Ce qui est sûr, c'est que notre auteur a vécu en France, à Narbonne, ainsi que l'établissent ses rapports personnels avec les savants français qu'il cite. Mais je doute qu'il ait entendu d'eux des explications de mots en allemand. Dans II, xxiv, 14, והעלורת שטושול בלשון אשכנז וכו' est une glose interpolée. C'est l'explication qui est d'Isaac b. Samuel de Narbonne, mais non le mot allemand « Stössel ». Même cas pour II, iii, 4 : אנטורפין n'est pas d'Éléazar b. Meschoullam, mais seulement l'explication de פטורי.

Si nous entrons dans le détail, nous trouvons les gloses suivantes dans l'édition de Venise, 1568 :

1. Gloses allemandes.

I, ix, 18 : דורך ברכן.
xiii, 8 : פוריקין.
xxii, 3 : נעגל. Cf. Raschi sur Rif, *Eroubin*, 101 *b* : נגל.
II, ii, 15 : ולוצין. Cf. *Or Zaroua*, I, 27 *b*, 49 : וולוס « flos » et le bohémien פילט « plt » ; dans Raschi sur I Rois, v, 23 : פליצין « flötzen ».

1. Cf. encore *Or Zaroua*, II, 115 *b* : גלייז קרויך, et 180 *b*, 445 : שרוק. Le premier mot vient du commentaire du Séder rimé de Pâque de Joseph Tob Elem par Samuel Sire Morel, le second du commentaire de Raschi sur *Moëd Katan*, 23 *a*.

II, IX, 21 : מער קאצין.
XVI, 10 : גורלפט.
XXIV, 14 : פילון. Cf. פלון dans *Hag. Maïm.*, *Loulab*, VIII, 3 trad. de בוכנא, et Schlessinger, *Die Altfranz. Wörter im Machsor Vitry*, 110.

Les gloses ולוצין et מערקאצן sont des emprunts. Ainsi, nous n'aurions que quatorze ou même, en défalquant גריביר, treize gloses dans le commentaire [1].

2. Gloses françaises.

I, XII, 15 : טלנש.
XXIX, 7 : קנינש.
11 : אקטרט.
19 : אפרישטיי.

II, IV, 17 : באדדילא [2].
XX, 6 : הדדיץ.
XXVI, 10 : אראטורי.

M. Aptovitzer ne cite pas טלנש et אראטורי [3].

Quelques gloses sont empruntées au commentaire de Raschi sur les Rois ; ce sont : פומילש (I Rois, VII, 16), פומיילא, שולדורא (VII, 24, 36), et קופיא [4].

L'opinion qui fait de l'auteur un Allemand est plus fondée que celle qui le considère comme un Français. S'il est vrai que, comme le montre M. Aptovitzer, on trouve des mots allemands dans les ouvrages de savants français, il est certain, par contre, que les écrits des halachistes allemands contiennent d'innombrables leazim français, dus soit à des influences littéraires, soit à l'usage du français comme langue de l'enseignement. Les disciples allemands allaient fréquenter les écoles françaises, où le Talmud était expliqué en français ; il est donc naturel que les explications de mots en français se soient conservées dans les ouvrages allemands. C'est ainsi aussi que l'allemand s'est maintenu dans les pays slaves comme langue de l'enseignement du Talmud. Plus tard on traduisit

1. Sur פרינדאברוט (Aptovitzer, p. 86, n. 6), cf. *Or Zaroua*, II, 112 *b*, 247 : פרונטא « Pfründe » ; *Parnès*, 55, פרנניא. Si le פ est employé pour rendre la diphtongue « Pf », il ne s'ensuit pas que ב ait la même valeur.

2. Cf. אדזילא dans Raschi sur *Yeb.*, 106 *b* ; *Ketoub.*, 60 *b* ; *Sabb.*, 113 *a* ; *Ab. z.*, 38 *b* ; אדזיילא dans *Or Zaroua*, I, 187 *b*, 671 ; אדזלא dans II, 132 *a* (trad. de גרגישתא) et אדזילא dans Kimhi, *s. v.* עבה.

3. Sur פולאלטיר, cf. Schlessinger, *op. cit.*, 21 *b*. — Sur שירמיא, cf. Arouch, קף n° 14, et Kimhi, *s. v.* קוף.

4. Cf. Raschi, I Rois, VII, 17 (קוויפא) ; II R., XXV, 17 (קופייא) ; *Sabb.*, 57 *a*, *ad voc.* בזמן שאינן (שקופיא) ; *ib.*, 57 *b*, *s. v.* שבכה (קופייה) ; *ib.*, 111 *b*.

les explications des noms de choses dans la langue du pays, les mots étrangers étant devenus incompréhensibles. Mais ceux-ci se sont conservés à leur place dans la littérature, tels des blocs erratiques, et les copistes les ont transcrits avec une fidélité aveugle, d'où les corruptions et les fautes souvent inintelligibles. Quant à savoir si les Juifs des bords du Rhin parlaient le français entre eux, cela est plus que douteux, attendu que les mots conservés proviennent des cercles lettrés [1].

La remarque qu'on lit dans l'édition de 1518 : מצאתי בפי' תלים של פרשת החדש est claire ; seulement, un mot est tombé et il faut lire : בפי' תילים בפסיקתא של פרשת החדש, c'est-à-dire que la Pesikta sur פרשת החדש est citée dans le commentaire des Psaumes (peut-être celui de Raschi [2]. Il faut faire une autre petite correction dans I, 1, 36 : בספרי מדוייק ירושלמי, ce qui ne peut guère signifier « un *Sifrè* correct de Jérusalem ». Il suffit d'intervertir les mots et de lire : בספרי ירושלמי מדוייק, « dans les livres d'un Talmud de Jérusalem correct ».

J. Wellesz.

1. Cf. Is. Loeb, dans *Revue*, II, 160.

2. Cf. Zunz, *G. V.*, 2e éd., p. 224, n. 6. — M. Aptovitzer cite *Gen. rab.*, xv : lire : *Exode rabba*, xv, 26.

DOCUMENTS

PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

Les deux fragments que nous publions plus loin appartiennent à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris et proviennent de la Gueniza du Caire. Ils ont été mis à notre disposition par M. Israël Lévi, qui nous en a signalé l'intérêt.

Le premier, qui est daté de l'an 1413 des Séleucides (1102), est un acte de vente à réméré passé entre deux co-propriétaires d'une maison. Par suite d'un accord survenu entre l'un de ces propriétaires et un tiers, accord que la justice s'était refusé à reconnaître pour des raisons que nous ignorons, il se voit obligé, probablement pressé par des besoins d'argent, de céder sa part de maison à son associé, se réservant le droit de rentrer en possession de la dite part au cas où il trouverait les moyens de la racheter à son nouveau propriétaire. Il continuera cependant à l'habiter pendant quatre ans.

Le nom du tiers mentionné ici אלשיך אבו יעקוב מר' יוסף בר מר' דויד אללבדי נ"ע se trouve également dans un autre contrat daté de l'an 1404 Sél. (= 1093). (Voir Cowley, *Cat. Bodl.*, 2878, 66.) Ce contrat est écrit sur une bande de parchemin de la longueur de 40 centimètres pliée en deux et très détériorée par endroits. Il contient plusieurs corrections interlinéaires et des membres de phrases biffés. L'écriture est rabbinique égyptienne, légèrement inclinée à gauche. La transcription est celle qui est adoptée ordinairement et les points diacritiques sont rares.

Le deuxième fragment est une lettre écrite en arabe avec des caractères hébraïques sur une feuille de papier de 25 centimètres de longueur sur 17 de largeur. Elle est adressée d'une localité située entre Ramleh et Jérusalem. Le nom du destinataire, écrit en

caractères arabes, qui se trouve au verso de la lettre, nous permet de la dater de la seconde moitié du XIe siècle. Ce nom est, en effet, سيدي مولا سالح ابى يعقوب يوسف ابن عالى الفاسي, le même que nous retrouvons ailleurs (V. Cowley, *Cat Bodl.*, 2877, 32 et 2878, 54) en relations avec ר' נהראי ביר' נסים (T. S., 13j 16[19] et *id.* 13j 17[2]).

Au surplus, un ר' נהראי est mentionné dans la lettre. Or, ce ר' נהראי ביר' נסים est cité comme témoin dans un acte de mariage daté de 1050 (T. S., 20., 7). M. Wormann (*J. Q. R.*, 1907, p. 737) suppose que ce אבי יעקוב יוסף בן עלי אלפאסי est le père de R. Isaac Alfasi, mais cela ne paraît guère vraisemblable, car il s'agit d'un אבי יעקוב nommé יוסף, dont le nom complet est, d'ailleurs, אבי יעקב יוסף בן עלי אלכהן פאסי (Cf. Cowley, *Cat. Bod.*, 2878, 54).

La lettre renferme des détails curieux sur la Palestine et la vie juive à cette époque en Egypte. Elle mentionne encore les noms de אלכהן, סידי אבי זכרי' יהודה, ברהון, מוסי, סידי אסחק qu'on pourrait facilement identifier, car ces noms se retrouvent dans d'autres lettres adressées à ר' נהראי בן נסים dont il existe toute une série (V. Cowley, *Cat. Bodl.*, 2876, 40, etc.) et qu'il serait intéressant de publier en entier, car elles nous fourniraient des renseignements précieux sur les relations commerciales des Juifs de l'Orient et particulièrement de l'Egypte au XIe siècle.

B. Chapira.

I

Recto.

וכא(ן) אל ראי אלי תטיב לה ולי
שהדותא וג' כן הוה חצר אלי בית דין אלשיך
אבי סהל מר' ור' מנשה בר מר' ור' יהודה הזקן היקר
החכם והנכון נ"ע וקאל לנא באן קד אסתקר ביני ובין
בר מר' דויד
אלשיך אבו יעקוב מר' יוסף דידוע אללבדי נ"ע
פי אלנצף אלדאר אלתי לי אלמורותה מן ואלדתי רצי
אללה ענהא
ורח(מה)א אלתי הי שרכה מר' עמרם בר מר יוסף נ"ע
אמר לם יסוג אלחכם לנא דלך אלאסתקראר פרגע
יטלב . . . . . אלאקאלה ממא כאן אסתקר
חית לם יגיזה אלחכם (פ)תשאגרנא משאגראת
(אחתר ?) עלי אן (חררת ?) אנא איצא
כתירה וכרגנא גמיעא - - - - מן טריקה אלחכם

פי אלדאר
פנטר אלשיך אבו אלפר(ג) מר׳ עמרם שריכי ברמ
(אלדי?) אדכר בצ . . אל . .
יוסף אלצו . . נ״ע . א קד אטל אמדנא אליה פדאכלתה
...רע אן יגחסה
אלחמיה ותפצל באן יקום במא ללשיך אבו יעקוב
דנן ויזיח (קצי תה ויכון אלאסתקראר אלדי יאתי
ביני ובינה
שרחה (אלד)י קד סוגה לנא אלחכם והו אן . . . .
מנה אלנצף מן אלדאר אלדי לה בתלת מאיה דינ׳
ביע קטע ופצל בדיני ישראל ונימוסי אומות
שר(ט) אנה יסכנני פי אלמוצע הדא טו)ל
העולם מדה ארבעה סנין אולהון מסתהל
אדר ראשון מן סנה אתיג לשטרות ואכרהון
סלך שבט מן סנה אתיז לשטרות
מן אנצאף מר עמרם
אסכן ואסכן מן איתר פי אלנצף אלדי אנא
פיה סאכן אלאן מדה הדה אלארבעה סנין
אלמקדם דכרהא לא ילתמס מני אלנקלה מנה
טול הדה אלמדה פאן סהל אלכאלך לי ורזקני
אלתלתה מאיה דינ׳ רדהתהא אליה מע מא
ואגב אלסלטאן
ילזמה פי דלך מן אלנקל ואלגבאלה
ואן תעדר עלי אלנקל ואלגבל
. . . . . צור אלתלתה מאיה דינ׳ דפעת
(כמס)ין עלי דלך
אסתעדת אלנצף אלמקדם
לה
דכרה אלדי קד בעתה איאה בתלתה
מן אלנקל
מאיה דינ׳ ודפעת לה מא עלי אלרהן
יקום מה
פי מדה ג׳ סנין ויכון אסתעאדתי הדא
אלנצף עלי אי קציה אכתרתהא אמא
ואבתע
אן אסתעידה בהדא אלמ(בלג)
או באקל או עלי סביל אלמתנה או
בחכם נימוסי אומות העולם
אלתצדק ליס לה אן ודן ולמדה תבתע
(אלנצף ב)תלת מאיה כמא אבתעתה מנך
לוודיני פי דלך בואגב אלסלטאן
אלנקל ואלגבל ואן עליה מן אלאן

מאית
כמסין דינ׳ במתנה
(מן מצר?) אדא כאן
ה מפורסמת (בחכם?) שרוט
(אלמ׳ תנות אן סהל אללה לי אלמאל
. . . . . ה והו אלש׳ דינ׳ אלמקדם
דכרהא ודפעתמא לה ולם יעיד
אלי מלכי אלדי הו נצף אלדאר
אלמקדם דכרהא כמא באן לא יכון
אסתרדאדהא אלא לנפסי חסב
מא אסתקר ביננא אנני מתלא
אדא תקצת אלארבעה סנין
לסכני פי מוצעי אלדי אנא פיה
אלאן לא א. . . מנה לגירי ואשרט
פיה מתלא הדא אלשרט ואן
מצרים
עלי לעניי מן אלאן
כמסין דינ׳ אן צח בבית דין
בשני עדים אנני קד פעלת
שי מן דלך ואן אי שי אחתאגה

Verso.

אלדאר מן עמארה יעמר מ׳ עמרם דנן מן מאלה
בחית יעלמני במא ילזמה פי דלך ויאכד כטי כמא
יחתאג אליה ויחסב דלך פאן סהל אללה אלמאל אצפת
מא ילזמני מן דלך מע אלנקל ואלגעל וקמת בה
עלי אלקצ׳יה אלמשרוחה וקד געלת אנא מעשה
למר עמרם נאמן פימא יתולאה מן הדה אלעמארה
ומא יקולה אן כזמה עליהא ויחאסבני בחק
אלנצף ליס לי עליה פי דלך ימין מן סאיר צנוף
אלאימאן תקילהא ו(כ)פיפהא ואפילו חרם סתם
ואפילו על ידי גלגול ואסתקר ביננא איצא אן
יכון הדא אלכ׳ תאב) אלדי (עליה הדה) אלשרוט ענד
אלשיך אבי אלפצל. . . . . מבורך הזקן בר
מר׳ חנניה בר מר׳ . . . . . עה לנא . . .
מתי מא ת . . . . . מן הדה
אלשרוט אלמ . . . . . אלי בית
דין ופעל בית דין . . . . . אלואגב
ואן תקצ׳ת אלארבעה סנין . . . . . אלדי
תקדם דכרהא וגאזת בארבעה איאם
ולם אחצר אלתלת מאיה דינ׳ אלמקדם דכרהא

צח אלמלך לה וצאר באלדאר כלהא
לה ואנתקלת אנא מנהא וסלמתהא אלי
מר עמרם דנן מן גיר מדאפעה ולא
ממאנעה ולא חגה ולא אחתגאג כל עיקר
פלמא תקררת הדה אלאסתקראראת
כל הא בינהמא בשהדתהמא
ואכתיארהמא ואיתארהמא . . . .
קאלא לנא גמיעא אלשיך אבו סהל מר' ור' (מנשה בר מר' יהודה)
הזקן היקר ומר' ור' עמרם היק(ר) (בר מר' יוסף)
אשהדו עלינא וג'
יחרר אלכלאם פי אלשרט פי אלדא(ר)
וי . . . אל אלחבר(?) . . . . .
אלשיך אבו סהל יצחק

II

Recto.

כתבת אטאל אללה בקא(ך) (וא)דאם סלאמתך וסעאדתך מן אלקדס אל
..... ען חאל סלאמה ועאפיה ללה אלחמד ל.. כלון (מן) שעבאן ושוק למא
קבלך כתיר אללה תעאלא יקרב אלאגתמאע ברחמתה לאנה ולי דלך
תקדם כתבי אליך ארגו וצולהא אליך ואנא אדכר אן מא לך מעי כתא(ב)
ולא ראית מנך ופי סאעתי הדה גאז בי אנסאן אן מגרבי פסאלתה ענך
וקאל לי הו פי עאפיה ומעי גא מן אלגרב פי מרכבאן ואחד ולקד לה
מעי כתב פקלת לה מא נברח אלא בהא ומשית מעה חתי תקצא
חואיגה ומדת מעה אלי מוצ̇עה דפע אלי אלכתב ופי גמלתהא
כתאב מן ענדך פסרני סלאמתך כתיר אדאמהא אללה לך וסאלתה
אל זיאדה ועז עלי אלדי קלת צ̇אע לי מע ברהון אללה תעאלא יגעלך
פי חין אלסלאמה ויכלף עליך ואנא וחק אבי מא נרא ואחד אלא ואסלה
ענך אללה תעאלא יטיב אכבארך ואמא מא דכרתה מן ביע אלנצ'
(אל)תיאב חסן אללה גזאך ואתם אמלך ומא וחק אבי אחסבהא אלא
(מן) ענדך מתל הדיה אללה תעאלא לא יעדמני איאך ויגמע ביננא
עלי כיר ועאפיה פתנצ̇ר איש אלדי תטלב מני חתי אכתבה עלי
פעלת דלך ואן אכתרת אלי וקת וצולי למצר אנצ̇ר איש אלדי תותר
חתי אבלג גרצ̇ך ואמא מא דכרת מן אמתנאנך פי אלתיאב חסן
אללה גזאך אמא הונא (מ)א נקדר נלבס אכתר מן תוב קטן מרקע
לאן אלבלד ללאחראת כלאל לם יפתחו דכאן יפתחו דאר אללה תעאלא
יחסן לנא אלכלאץ אגמעין ואמא מא דכרתה אן כנת גאלס הונא או
אן כאן לי הונא מעאש אלבלד מ(א)ת ואהלה פק(ר)א מותא וכאץ בית
אלמקדס ומא ידבח הונא דביחה ל(א פי) חל ולא פי סבת ואלטיר הונא מאלחין
ואלבלד בארד במדה כתיר ואנא אן ש(א) אללה נ(סאפ)ר בעד אלציאם צום אל

צגיר אללה תעאלא יקרב אלאגתמאע ואנא אסלך אן תתפצל ותשתרי
לצביה בנת כאלתי מן גמלה אל עשרה אלדנאניר מעגרין אכצ̇ר ואזרק
בג׳ דנאניר וכדלך תתפצל ותשתרי מנדיל לספר תורה ותדפעהם
למן יסאפר ללקירואן ידפעהם לצביה בנת כאלתי ואלמנדיל
כספר תורה ללקירואן

Verso.

פלעל יכונו צהבה ברהון דכרה אללה בכיר או מע מן תראה ולא תפרט להם
לאנהם לצביה יתימה אללה תעאלא ירזקך בנים זכרים וישהדנא פרחך
וקד כנת כתבת אליך כתאב יב׳ ארגו וצולהם אליך ואנא אסלך אן תרא ען
חאל אל דכאן ואן תכון פיה מקאמי לאני אערף מן עצביתך מעי כתיר
חסן אללה גזאך עני ואנא אסלך לא תכליני מן אלכתב פי כל וקת . . כתבך
לאן מא נרי הונא אחד לא ימור ולא יגי אללה תעאלא יגמע ביננא עלי
אסר חאל ואן כאן סידי אסחק חאצ̇ר במצר תכצה סלאמי וכדלך ולדה
וכדלך מוסי אללה תעאלא יחכם אלגמיע וכנת אשתהי לו אני במצר
חתי אירי מן חקה פאן כאן במצר תכתב לי בדלך ותכתב לי כיף חאל (ד)כרה
אלכהן פי אלדכאן וכיף סאיר אלאמור אללה תעאלא לא יכליני מנך וחק אבי
לקד פרחת בכתאבך מתל מא פרחת בוצולי סאלם ואן כאנת לך הונא
חאגה אכתב אלי פיהא אתי פיהא דארך ותבלג ר׳ נהראי אלסלאם ותהניה
עלי בסלאמתה ועאפיתה לאן כאן וצל לי כתאב אלכהן (ד)כר אנה וגע
פי ברקה ועז וחק אבי דלך עלי עט̇ים פלמא סמעת בוצולה סרני דלך
וקד גאז עלי הונא ופי אלרמלה וגעאן עט̇ים ומא טמע בנא אחד
לא אנא ולא מן ענדי ובקינא פי אלרמלה שהר עלי אלפרשה ופי
אלקדס אכתר ונקול ברוך גומל לחייבים טובות ומא טמע לנא אחד
באלחיאה וכרג מן צרי מן יום אן כלית אלדכאן אלי אליום שיאן עט̇ים
לו תלתה מא צדקת אללה תעאלא יכלף עלינא ויעגל באלכלף ואלבקיה
אלי׳ דנאניר תדפעהא ללכהן וכץ רוחך אלסלאם וסידי אסחק ווא׳י ומוסי
ור׳ נהראי וברהון וגמיע מן תשמלה ענא כצה אלסלאם וסידי אבי דכרי(ה)
יהודה
אל

TRADUCTION.

I

Voici l'accord qui nous convient à tous les deux :

Attestation, etc., Il en était ainsi : Le Scheikh Abou-Sahl, R. Menasché, fils de R. Juda, l'ancien, le sage, le vénéré et l'érudit — que son âme repose dans le Paradis — a comparu devant la Cour de Justice et s'est exprimé en ces termes : Une convention avait été établie entre moi et le Scheikh

Abou-Yacoub, R. Joseph, fils de R. David, connu sous le nom de El-Lébédi, au sujet de la moitié de la maison que j'ai reçue en héritage de ma mère — Dieu soit satisfait de son âme — et qui appartient par moitié à R. Amram, fils de R. Joseph — que son âme repose dans le Paradis —, convention que la justice n'a point ratifiée. Ce dernier me redemandant sa parole, par suite de l'opposition de la justice, nous avons eu ensemble plusieurs différends et nous avons fini tous les deux par quitter la voie de la justice; ce que voyant, mon co-propriétaire, le Scheikh Aboul-Faradj, R. Amram, fils de R. Joseph Elso... (que son âme repose dans le Paradis), que notre affaire touchait de près, entra dans une violente colère et consentit à remplacer le Scheikh Abou-Yacoub en question et à le désintéresser de l'affaire.

Les conventions exposées plus loin, passées entre nous deux et agréées par la justice, sont les suivantes :

Je lui vends la moitié de la maison qui m'appartient pour la somme de trois cents dinars d'une manière décisive et définitive selon les lois d'Israël et la juridiction des autres peuples, à condition qu'il me loge dans ce lieu pendant un laps de quatre ans, à partir du commencement du mois d'Adar I de l'année 1413 des contrats (= 1102) jusqu'à fin Schebat année 1417 des contrats (= 1106), que j'habite et que je loge celui qui me plaira dans celle des deux moitiés de R. Amram que j'occupe actuellement, durant les quatre années mentionnées ci-dessus. Il ne pourra exiger mon départ de ce lieu pendant toute la durée de cet espace de temps. Et si Dieu m'accorde l'aisance et me fait gagner les trois cents dinars, je les lui rendrai avec, en plus, ce qu'il me demandera pour les droits de mutation et d'impôt revenant au gouvernement. Dans le cas où ces droits seraient trop lourds pour lui, je lui remettrais en même temps que les trois cents dinars (.....) autres à cet effet, et je rentrerais en possession de la moitié mentionnée ci-dessus que je lui ai vendue pour trois cents dinars en lui payant le nantissement des droits de mutation dans un intervalle de trois ans. La reprise de possession par moi de cette moitié sera effectuée sous telle forme que je préférerai, soit que je la reprenne (en la rachetant) pour la même somme, soit pour une somme moindre, soit encore sous forme de cadeau ou de donation, conformément à la juridiction des autres peuples. Il ne devra pas faire de diminution.

Et lorsque la moitié sera rachetée pour trois cents dinars comme je l'ai vendue, il devra me rembourser les frais de mutation et d'impôt, selon les tarifs du gouvernement. Il s'engage, à partir d'aujourd'hui, à remettre cinquante (cent) dinars comme don (aux pauvres), conformément au règlement des dons, au cas où, Dieu m'ayant accordé la somme de trois cents dinars susmentionnée, que je lui remettrai, il ne me rendra pas ma propriété, c'est-à-dire la moitié de la maison susmentionnée, restitution qui ne pourra être faite qu'à moi seul selon qu'il a été convenu entre nous par l'engagement en vertu duquel, au terme des quatre ans durant lesquels j'aurai le droit de jouir du lieu que j'occupe actuellement, je ne pourrai le céder à toute autre personne, m'engageant à verser cinquante

dinars aux pauvres de Misr, s'il est établi en justice, par deux témoins, que j'ai fait rien de pareil.

Si la maison nécessite une réparation que R. Amram entreprendra à ses frais, il m'en préviendra et prendra ma signature en établissant le compte, et si Dieu me facilite l'acquisition de l'argent, j'ajouterai ce qu'il me réclamera pour cela aux frais de mutation et d'impôt en me conformant au jugement établi. Et moi, Menasché, je déclare accorder pleine confiance à R. Amram pour toute sorte d'entreprise de réparation dont il se chargera et pour laquelle il me réclamera la moitié des frais, sans que je l'oblige à aucune espèce de serment grave ou léger, ni même à l'excommunication non déterminée, ou par la transmutation. Il a été également convenu entre nous que le présent écrit contenant les conditions sera déposé entre les mains du Scheikh Abi al Fadl... Méborach, l'ancien, fils de . . . . . .

. . . . . .

Si, le terme des quatre ans sus mentionnés étant échu, je n'apporte pas les trois cent dinars en question, la propriété sera à lui et toute la maison deviendra sa possession. Je m'en retirerai pour la livrer à R. Amram sans difficulté ni opposition, ni prétexte quelconque. Après avoir établi toutes ces conventions avec les témoignages et déclarations, le Scheikh Abu-Sahl, R. (Menasché), fils de R. (Juda l'ancien) et (le Scheikh Aboul Faradj) R. Amram nous dirent tous les deux : Attestez-nous, etc.

Atteste les paroles du contrat de la maison et..... (le Haber?) .... le Scheikh Abou Sahl Ishak (le Dayan ?).

II

Je t'avais écrit — Dieu prolonge ton existence et te conserve en bonne santé — de Jérusalem la..., en bonnes dispositions, Dieu soit loué! le (5e?) écoulé du mois de Chabân et avec le grand désir de te revoir. Puisse Dieu (qu'il soit exalté!) rapprocher l'heure de l'union par l'effet de sa grâce, car il en est le maître. Mes lettres étaient parties — j'espère qu'elles te parviendront — j'y disais que je ne recevais guère de lettres de toi et que je n'en avais point en connaissance, lorsqu'un homme du Maghreb passant par ici, je lui ai demandé de tes nouvelles et il m'a répondu : « Il se porte bien et même il est venu avec moi du Gharb dans le même bateau et j'ai ici des lettres qu'il m'a confiées. » Je lui dis alors que je ne m'en irais point sans elles, et, l'ayant accompagné jusqu'à ce qu'il eût terminé ses affaires, je me rendis avec lui à son domicile et il me remit les lettres parmi lesquelles il y en avait une de toi.

Cela m'a beaucoup réjoui de te savoir en bonne santé. Puisse Dieu te la conserver! Je lui ai demandé davantage et j'ai été peiné d'apprendre que tu as fait de mauvaises affaires avec Berhoun. Puisse Dieu (qu'il soit exalté!) te remplacer cette perte. Moi, par mon père, je ne vois personne sans m'informer de toi. Puisse Dieu (qu'il soit exalté!) rendre tes nou-

velles meilleures. Quant à ce que tu m'écris au sujet de la vente de la moitié des vêtements, que Dieu t'accorde une bonne récompense et réalise ton espoir. Par mon père, je ne le considère de ta part que comme un présent. Puisse Dieu (qu'il soit exalté !) ne pas me priver de ta personne et nous réunir dans l'aisance et la santé. Tu verras ce que tu as à me demander afin que je le note pour m'en acquitter. Et si je tardais à rentrer à Misr, vois ce qui te plaira, afin que je puisse te donner satisfaction.

Quant à ton offre au sujet des habits — que Dieu t'accorde une bonne récompense ! — ici nous ne pouvons guère porter que des habits de coton rapiécés ; car le pays est habité par des cultivateurs misérables qui n'ouvrent ni boutiques ni maisons. Dieu (qu'il soit exalté !) nous délivre tous ensemble. Tu me demandes si je me suis établi ici et si j'y gagne ma vie : le pays est désert et ses habitants sont pauvres, morts ; il est de la dépendance de Jérusalem. On n'égorge ici ni pendant la semaine ni pour le jour de samedi ; la volaille est ici conservée dans du sel. Le pays est froid pendant un long espace de temps. Je compte, si Dieu le permet, revenir après le jeûne du « petit jeûne ». Dieu (qu'il soit exalté !) veuille nous réunir bientôt. Je te prie aussi d'avoir l'obligeance d'acheter pour ma cousine maternelle Sabiah, sur les dix dinars, des voiles verts et bleus pour trois dinars ; de même, tu auras l'obligeance d'acheter une tunique pour le rouleau de la loi et tu remettras le tout à celui qui partira pour Kaïrouan pour qu'il apporte (les voiles) à ma cousine maternelle Sabiah et la tunique pour un rouleau de la Loi, à Kaïrouan.

Peut-être que Berhoun (Dieu le mentionne en bien !) s'en chargera-t-il ou quelque autre que tu voudras, mais ne néglige pas de le faire, car c'est pour Sabiah, une orpheline. Dieu t'accorde des enfants mâles et nous fasse assister à ta joie. Je t'ai écrit la douzième (?) lettre, j'espère qu'elles te parviendront. Je te prie de surveiller l'état de la boutique et de m'y remplacer, car je sais avec quelle bienveillance tu remplis à mon égard tes devoirs de concitoyen. Dieu t'accorde pour cela une bonne récompense ! Je te prie de ne pas me priver de tes lettres en tout temps car je ne vois ici personne de passage, Dieu (qu'il soit exalté !) nous réunisse dans les meilleures conditions. Dans le cas où Sidi Ishak est à Misr, tu lui transmettras mes salutations ainsi qu'à son fils et à Mousa. Dieu (qu'il soit exalté !) est le juge universel.

J'aurais voulu me trouver à Misr pour être témoin de sa justice. S'il est donc à Misr, écris-moi à ce sujet. Ecris-moi aussi sur l'état de la boutique dont m'a parlé El Kohen et comment vont les autres affaires. Dieu (qu'il soit exalté !) ne me séparera point de toi. Je te jure par mon père, cela m'a autant réjoui de recevoir ta lettre que d'être arrivé sain et sauf. S'il te fallait quelque chose d'ici, dis-le moi et je te l'apporterai.

Tu transmettras mes salutations à R. Nehoraï et tu le féliciteras de ma part de son excellente santé. J'avais, en effet, reçu une lettre d'El Kohen me disant qu'il était malade à Barkah, ce qui m'avait, par mon père, beaucoup affligé, et lorsque j'ai appris qu'il était de retour, cela m'a procuré

du plaisir. Il a sévi ici et à Ramleh une épidémie et personne de nous n'espérait (y échapper), ni moi ni les miens. Nous sommes restés à Ramleh pendant un mois au lit et à Jérusalem davantage et nous avons dit: Béni soit Celui qui accorde ses faveurs aux coupables! Personne de nous n'espérait plus vivre. Et j'ai dépensé beaucoup depuis que j'ai quitté la boutique; si je disais le tiers de ma bourse je serais au-dessous de la vérité. Que Dieu (qu'il soit exalté!) veuille nous le rendre et hâter ce moment. Quant au reste des dix dinars, tu les remettras à El Kohen. Reçois le salut ainsi que Sidi Ishak et W..... et Musa et R. Nehoraï et Berhoun et tous ceux de qui nous sommes séparés; salue-les ainsi que Sidi Abi Zakari Juda.

DEUX ÉPITAPHES JUDÉO-ARABES

Entre autres curiosités intéressant l'histoire et la littérature juives, M. David Salomon Sassoon possède deux pierres tombales, munies d'épitaphes arabes en caractères hébraïques. Elles lui viennent de Bagdad, et il a bien voulu nous autoriser à les publier.

Faute de date, il est difficile de déterminer laquelle des deux pierres est la plus ancienne; mais on verra que, si différentes qu'elles soient par les dimensions, elles offrent de nombreux points de ressemblance, et par l'âge elles ne doivent pas différer beaucoup l'une de l'autre.

Donnons la première place à la plus grande, à celle dont les lignes sont séparées par un trait horizontal, ou nervure distinctive, tracée en relief, à l'instar des caractères eux-mêmes. La pierre, en longueur, a 50 cent., sur une largeur de 40 cent. et une épaisseur de 5 cent. 2 en haut et 6 cent. 2 en bas. L'épitaphe est conçue en ces termes, sauf lacune produite par la cassure aux lignes 4 et 5 :

1 חסן בן פצלאן
2 רחמה אללה
3 ורצי ענה ואס
4 כנ]ה מע הצדי
5 קים] וחסידים
6 אמן סלה

Hassan, fils de Fodhlân. Puisse Dieu lui accorder sa miséricorde et lui faire grâce et que son séjour soit (assigné) avec les justes et les gens pieux ! Amen, Sélâ.

Extérieurement, cette inscription ne diffère de la suivante que par les lignes de séparation, indice d'usage arabe.

La seconde pierre est longue de 44 cent. à droite, de 42 cent. à gauche ; large de 42 cent. en haut et de 44 cent. au bas ; l'épaisseur, irrégulière, a un peu plus de 5 cent. L'inscription se lit ainsi :

1 הדה קבר
2 בשר בר עלי
3 בן אלסלובי
4 רחמדה אלה
5 ואסד מקאמדה
6 מע אלצלחין

Voici la tombe de Bischr, fils d'Ali, fils d'El-Sloubi. Puisse Dieu lui accorder sa miséricorde et fixer fermement son séjour avec les justes !

Notons en passant que le nom בשר se trouve aussi comme témoin sur un acte de mariage en 1059, ou 1370 de l'ère des Contrats, au Caire « près Fostat » [1].

Outre les deux légères dissemblances précitées, relatives à la grandeur et aux barres interlinéaires, un détail mérite encore d'être relevé, c'est que le premier texte se termine seul par quatre mots hébreux, dont le second n'est pas strictement correct, étant privé de l'article ה, qu'a le premier mot.

A part cela, les similitudes sont telles, que ces épitaphes suggèrent les mêmes observations : elles sont surtout d'ordre paléographique. D'une façon générale, les caractères sont angulés, ou

1. Neubauer et Cowley, *Catal. Bodl.*, Ms. n° 2875, § 14 (t. II, col. p. 371).

à peine arrondis. Là où on attendrait un demi-cercle, on trouve un angle droit ou un angle aigu. Passons aux détails. Dans la lettre א, le trait médial oblique dépasse son niveau habituel, de façon plus sensible dans la seconde épitaphe que dans la première. — Le ב, en tête à gauche, est muni d'une pointe supérieure ; c'est comme une réminiscence du ב phénicien. — Le ה se distingue bien du ח ; mais le ו ne diffère presque pas du ן final, du moins en longueur, sauf qu'en tête à gauche le crochet est visible dans la première inscription, non dans la seconde. — Le י, dans les deux textes, a franchement l'aspect d'un croissant, au point que l'on pourrait y voir un petit כ.

Le ל lance dans la ligne supérieure sa haste verticale, si bien que dans la première épitaphe un ל de la seconde ligne touche le bas de la même lettre à la ligne 1, et le ל de la ligne 6 embroche le ם final de la ligne 5. — Le מ a une si large base horizontale, que le trait vertical de gauche en est étriqué. — Le נ final ne dépasse pas en longueur le niveau des autres lettres, et ce n'est pas pour ne pas enjamber sur une autre ligne, puisqu'à l'égard du ל le lapicide ne s'est pas gêné dans ses empiètements.

Le ס n'a pas de base horizontale, mais il se termine en pointe au bas, affectant presque la forme d'un écu. — Le צ, régulier dans le premier texte, l'est moins dans le second. — Le ר (r), en raison de son angulation, ne pourrait être distingué du ד (d), si le sens de la phrase ne guidait le lecteur embarrassé.

Toutes ces particularités ne constituent pas, il est vrai, un témoignage décisif, pour fixer quelle était la forme de l'hébreu carré à l'époque indéterminée où ces inscriptions ont été tracées sur les pierres, car les singularités notées peuvent être imputées à la main du lapicide, plus ou moins habile. Mais elles attestent assurément que ces deux monuments ont une certaine ancienneté, confirmée par l'emploi d'une langue vulgaire. Nulle part, — du moins à notre connaissance, — on ne trouve un tel usage sur une tombe juive au moyen âge, depuis plus de mille ans.

Pour rencontrer un texte analogue, il faut pénétrer jusque dans le Sahara de l'Afrique du Nord. Lors de son voyage d'exploration dans cette région, M. Slouschz a vu à Djoda une épitaphe juive arabe, en caractères coufiques, accompagnés de lettres hébraïques mal venues. Ce texte, encore inédit, offre plusieurs points de similitude avec les nôtres, malgré sa concision. Il commence comme notre seconde épitaphe, et le nom inscrit, חסנא, est le féminin du prénom usité ici. Même la forme du ס, pointu du bas, est semblable à la nôtre.

Si nous poussons plus loin la comparaison, en n'envisageant plus seulement la parité du langage, mais l'emploi général de la langue vulgaire dans les plus anciennes épitaphes juives connues, nous trouverons souvent le même phénomène en Europe. Il est probable que, pour la constitution du petit texte africain composé de quatre mots en tout (trois en arabe, un en hébreu), comme pour nos deux textes publiés ici, la langue du pays aura prévalu. Ainsi, comme on sait, dans les catacombes juives à Rome, de même que sur les plus anciennes tombes juives en France ou en Espagne, les épitaphes sont rédigées en latin, sauf, rarement, l'addition du terme שלום, ou de la formule שלום על ישראל depuis le IIIe jusqu'au VIIe siècle. Antérieurement, à Rome, les épitaphes juives étaient rédigées en grec, et plus tard, à Venosa (en Calabre), on se sert du judéo-grec [1], ou de petits textes en langue grecque écrits en caractères hébreux, à la date du VIIe siècle.

Finalement, au point de vue de la rédaction de nos deux épitaphes, on remarquera que la première commence par donner tout de suite le nom du défunt, sans préambule, sans prévenir le passant que la pierre est tumulaire, évidemment pour la prémunir contre toute profanation. La seconde, au contraire, contient cet avis initial, et elle donne au défunt une généalogie remontant au grand-père ; mais l'orthographe y est moins soignée, puisqu'on observe à la ligne 4 l'omission du second ל au dernier mot, et ce n'est pas faute de place, car le ה au milieu de cette ligne est démesurément élargi.

Il est heureux que, malgré leur antiquité, ces pierres soient restées en bon état. Cela vient de ce que les pierres étaient verticales et non couchées, et l'on en voit la preuve dans les dentelures au sommet de l'une d'elles, dentelures produites à la longue par l'effet des gouttes de pluie, qui ont fini par y tracer des sillons.

Moïse Schwab.

1. Voir François Lenormant, dans la *Revue*, VI, 200 et suiv.

NOTES ET MÉLANGES

אשכולות (*Sota*, 47 *a*).

Les אשכולות qui, d'après l'indication de la Mischna, ont cessé à la mort du couple Yosé ben Yoézer et Yosé ben Yohanan[1], ont fait l'objet de beaucoup de conjectures; voir les lexiques talmudiques, *s. v.* Déjà la Guemara, voire la Mischna elle-même dans sa rédaction actuelle, ne savaient à quoi s'en tenir et ne donnent que des hypothèses. En effet, l'explication aggadique de l'amora R. Yehouda, au nom de Samuel : איש שהכל בו[2], est influencée par le verset sur lequel s'appuie la Mischna : שנאמר אין אשכול לאכול בכורה אותה נפשי (Michée, VII, 1); mais cet appui n'est pas autre chose qu'une explication du mot, car Michée n'a pas songé dans ce verset à l'époque qui suit la mort des deux Yosé. L'explication présumée de אשכולות, que doit établir la référence à Mich., VII, 1, c'est que ce mot est l'épithète caractérisant des hommes éminents. Mais que signifie אשכולות dans cette interprétation et quelle est l'étymologie du mot et comment comprend-on que la Mischna se commente elle-même?

Toutes les difficultés disparaissent d'un coup si nous admettons que la phrase שנאמר רגו' est une glose postérieure de quelqu'un qui, par suite d'une erreur, mais d'une erreur explicable, a vu dans le mot אשכולות une épithète des deux Yosé. En réalité, le sens primitif du passage était le suivant : Depuis la mort de Yosé

1. La variante ben Yehouda provient d'une résolution erronée de l'abréviation ב"י.
2. Dans *Temoura*, 15 *b*, la Mischna et l'explication איש שהכל בו sont citées comme si l'explication figurait dans la Mischna elle-même. Mais Rapoport (*Erech Millin*, 238-239) a déjà montré que le texte de Temoura est corrompu.

b. Yoézer de Seréda et celle de Yosé b. Yohanan de Jérusalem disparurent les *grappes de raisin*, c'est-à-dire les grappes fameuses par leur grosseur fabuleuse, qui, d'après Nombres, XIII, 23, durent être portées par deux hommes sur une perche. C'était la légende en cours dans les écoles des derniers Tannaïtes ; comparer les renseignements rapportés dans le contexte : משמתו נביאים הראשונים בטלו אורים ותומים. משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים. רשב"ג אומר : העיד ר' יהושע מיום שחרב בית המקדש... ניטל טעם הפרורת. ר' יוסי אומר אף ניטל שומן הפרורת, etc.

Varsovie.

A. S. KAMENETZKY.

ENCORE UN MOT SUR LES ÉCRITURES JAPHÉTIQUES

D'APRÈS LE MIDRASCH HAGADOL[1]

J'étais à cent lieues de penser que le passage curieux qui m'avait frappé dans le Midrasch Hagadol avait déjà fait l'objet de savants articles. J'ignorais que MM. S. Poznanski et S. Krauss eussent déjà étudié ce texte dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* (1904-1906). A mon insu, je me suis rencontré avec eux sur plusieurs points ; cet accord donne plus de vraisemblance à nos hypothèses communes.

M. Poznanski ne cherche pas à expliquer le mot יבוסי ; il se borne à faire observer avec raison que l'auteur n'a pu vouloir ranger parmi les Japhétites les Jébuséens, qui sont d'origine chamique.

Pour רחומי, il aurait été tenté de corriger ce mot, avec M. Schechter, en רומי, si le Talmud (*Aboda Zara*, 10 *a*) ne disait pas que les Romains n'ont pas un alphabet qui leur soit propre.

Cette considération, à supposer même que l'auteur se serait rappelé ce passage talmudique, n'est pas pour nous arrêter, car, comme le prouve l'ensemble du morceau, l'auteur ne veut aucunement dresser la statistique des écritures diverses que l'expérience lui a fait connaître, mais, pour ce qui nous occupe en ce moment, relever celles des peuples japhétites qui sont différentes de l'hébreu. Il s'attache moins aux écritures qu'aux peuples qui les

1. Voir *Revue*, t. LV, p. 287.

emploient. Aussi lui suffit-il que deux races, qu'il sait d'origine japhétite, soient différentes, pour qu'il signale leur écriture, même si elle est la même. C'est ainsi qu'il cite côte à côte les caractères grecs et cappadociens, comme s'ils n'étaient pas semblables. Aussi n'avons-nous pas été arrêté, en interprétant יבוסי par *éphésien*, par l'objection que cet alphabet est le même que celui des Grecs et des Cappadociens.

M. Poznanski était disposé également à lire קפדקי « Cappadocien », au lieu de קפרקי, mais, gêné par le principe qu'il avait posé lui-même, il n'a pas pu se résoudre à cette correction. En outre, se rappelant seulement la tradition qui identifie les Cappadociens avec Caphtor, de race chamique, il ne pouvait croire à une pareille hérésie chez notre auteur. Nous avons montré qu'une autre tradition fait des Cappadociens une race japhétite.

M. Nestle (*ib.*, 1905, p. 212) a rapproché notre texte d'une tradition qui lui est étroitement apparentée et qui est rapportée par David de Beth Rabban, auteur syrien du VIIIe siècle, le *Liber Generationis* (Frick, *Cronica minora*, p. 14) et les *Excerpta latina Barbari* (*ib.*, p. 196). Mais il était réservé à M. S. Krauss de trouver l'explication de cette parenté. La nomenclature du Midrasch Hagadol procède, directement ou non, d'une liste analogue imaginée par les auteurs chrétiens des premiers siècles et qui est entrée dans le Διαμερισμός τῆς γῆς (Gutschmid, *Kleine Schriften*, V, 585 et s.), ouvrage byzantin dont il existe de nombreuses recensions. A peu près comme le *Midrasch Hagadol*, ce traité divise les écritures en trois groupes de cinq [1]. Bien certainement la coïncidence ne saurait être fortuite, et comme précisément dans la nomenclature du Midrasch ce n'est pas, en réalité, la différence des écritures qui est le principe de la classification, il est à présumer que le Midrasch est l'emprunteur [2]. Justement il existe une version syriaque de cette nomenclature ; l'emprunt s'est fait tout naturellement dans un pays syrien. Dans cette version, il y a, à point nommé, pour les Romains, la forme רהומיא.

M. Krauss, se fondant sur la présence du nom Hiberi, Iberes et אבירדיא (qu'il faut corriger en אבירריא), corrige notre יבוסי en יבורי. La

1. La raison pour laquelle l'auteur juif octroie généreusement six écritures au groupe sémitique s'explique sans peine. D'ailleurs, il la révèle lui-même, en disant que Dieu a voulu donner à Israël une marque de sa prédilection en lui accordant deux alphabets au lieu d'un.

2. Il se peut même que l'adaptateur juif n'ait pas compris la tradition venue à sa connaissance, car dans le Diamerismos il est parle des peuples qui se servent d'une écriture, mais il n'est pas dit qu'ils possèdent cette écriture en propre.

conjecture ne me paraît pas heureuse, car si l'emprunt du *cadre* est indéniable, là s'arrête l'imitation. M. Krauss, qui corrige comme nous קפרקי en קפדקי, se garde bien d'en chercher l'équivalent dans le *Diamerismos*. D'autre part, ni Hispani, ni Armeni, qui se lisent dans cet ouvrage, ne se retrouvent dans notre Midrasch, encore que ces noms eussent dû être plus familiers à l'emprunteur juif. Il est visible que celui-ci a remplacé les noms qui n'avaient pas d'intérêt pour lui par ceux que lui fournissait l'identification classique des fils de Japhet.

N'étaient les passages du *Agadat Schir Haschirim*, on serait tenté de supposer que רהומי dans le *Midrasch Hagadol* est la reproduction diplomatique de רהומיא du syriaque, terme que le copiste a pu ne pas comprendre. Il n'en est rien : cette orthographe était bien en usage chez certains Juifs de Syrie. L'adaptation du *Diamerismos* est un témoignage nouveau des échanges qui se sont produits dans cette région.

ISRAEL LÉVI.

NOTE SUR LE NOM DIVIN DE VINGT-DEUX LETTRES ET SUR LE DÉMON DE L'OUBLI

I

M. B. Heller a réuni avec un soin louable toutes les sources relatives au nom divin de vingt-deux lettres [1]; je veux cependant, pour compléter son étude, y ajouter deux points négligés par lui. Il n'observe pas que l'auteur ou les auteurs de la prière qui contient les mots en question, אנקתם פסתם פספסים דיונסים, croyaient parfaitement comprendre le sens de ces termes. Dans le *Schaarè Sion* [2], d'où cette prière est probablement tirée, aussi bien que dans les rituels ordinaires, les quatre mots sont suivis des interprétations suivantes : 1° « De même que tu as exaucé toi, Dieu la supplica-

1. *Revue*, LV, 60-69.

2. La prière en question, au milieu d'autres prières, sans rapport avec la bénédiction sacerdotale, mais rattachée aux versets de Nombr., VI, 24-26, se trouve deux fois, autant que je puis voir, dans le שערי ציון (éd. Dibrnfurt, 30 *a* et 33 *b*; éd. Vienne, 32 *a* et 35 *b*), et chaque fois les mots mystiques אנקתם etc. sont écrits de la même façon.

tion אנקת de ton pieux, de Jacob, qui est appelé un homme pieux (איש תם)... »; ainsi, le mot אנקתם est considéré comme le *notaricon* de אנקת תם, la lettre ת étant lue avec les deux mots. — 2° « De même que tu as donné un morceau de pain פסת לחם à manger et un vêtement à revêtir à notre père Jacob, qui est appelé un homme pieux... »; donc פסתם égale פסת תם, le ת étant de nouveau lu deux fois [1]. — 3° « De même que tu as fait trouver à Joseph, ton juste, grâce, amour et pitié à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui le voyaient, lorsque son père l'habilla de la tunique bigarrée כתונת פסים... »; פספסים contient donc פסים et la première syllabe, car il faut sans doute lire par interversion ספפסים [2], recèle une abréviation de יוסף. — 4° « Et montre-moi des prodiges et des miracles (נסים) et un signe favorable ». Le mot דיונסים est évidemment construit à l'aide de נסים; mais l'élément דיו fait difficulté. L'auteur rattrape ici les deux lettres יו de יוסף dont il n'avait pas trouvé l'emploi et, en mettant un ד en tête du mot, il lui enlève le caractère sacré d'un nom de Dieu; en même temps, le pronom relatif ד assure la référence à Joseph. Ainsi, l'auteur rapporte les deux premiers mots mystiques à Jacob, les deux derniers à Joseph [3]; peut-être veut-il trouver dans דיו, qui revient souvent dans le Talmud avec le sens de « deux » [4], une allusion à cette bipartition.

Telle est la signification authentique de ces mots, telle que la donne l'auteur de la prière lui-même et je ne sais pourquoi on ne l'accepterait pas, d'autant plus que les solutions de la question qu'on a tentées ne sont nullement satisfaisantes. Si même ces vocables mystérieux viennent du *Séfer Raziel*, il n'est pas du tout prouvé qu'ils aient jamais eu un autre sens. C'est le sens que leur a trouvé R. Jacob Emden [5] et c'est là le second point qui manque dans l'étude de M. Heller. Et quand M. Heller demande, et avec raison, comment les mots אנקתם, etc., se dégagent de la bénédiction sacerdotale, comme le dit la prière [6], il n'a qu'à se reporter encore à

1. Allusion, pour Jacob, à Gen., XXVIII, 20, où le pain est mentionné aussi bien que le vêtement; mais c'est seulement pour Joseph que le vêtement joue un rôle particulier.

2. Quoiqu'on trouve partout פספסים, j'oserais considérer ספפסים comme la forme primitive. Je n'ai trouvé chez aucun auteur le rapprochement avec Joseph. Les premières lettres de יוסף sont laissées de côté parce que יו est un élément du nom sacré de Dieu. Le mysticisme ne s'arrête pas à ces petites différences.

3. On peut demander, il est vrai, pourquoi il a utilisé les dernières lettres de יוסף avant les premières; c'est probablement parce qu'il voulait mettre le mot « deux » tout à la fin, afin de justifier, en quelque sorte, son procédé.

4. *Lehnwörter*, II, 198. Les anciens auteurs songent déjà à cette signification en faisant le rapprochement de דיו פרצוף, v. Heller, p. 65.

5. Dans le rituel סדר תפלה עם פירוש יעקב מעמדין, Lemberg, 1863, p. 76.

6. היוצאים מהפסוקים של ברכת כהנים.

Jacob Emden pour trouver que la permutation des lettres à la manière des cabalistes permet de réaliser ce chef-d'œuvre. Nous autres modernes, nous nous montrons peu édifiés par ces jeux, mais toute la cabale est logée à la même enseigne, et les mots אנקתם, etc. n'éveillent notre intérêt que parce qu'ils ont passé de son domaine dans le rituel général; au fond, ces combinaisons de lettres sont plus nombreuses qu'on ne voudrait, comme on peut s'en rendre compte en jetant un coup d'œil dans le *Séfer Raziel*, dans le *Schaarê Sion* et dans le *Schimmousch Tehillim*. Tels sont les mots כוזו במוכסד כוזוי, qu'on écrit souvent sur la mezouza comme mesure de préservation contre l'incendie, et qui sont moins clairs et moins intelligibles que les lettres mystérieuses du nom de Dieu en vingt-deux lettres.

II

Au sujet du « Démon de l'oubli » שר של שכחה, M. Heller[1] prend pour point de départ la fausse leçon פורה, qu'il arrive ensuite à mettre en rapport avec ארמימס, conjecture qui est fort ingénieuse mais aussi, la prémisse étant fausse, inadmissible. Les plus anciennes sources ont un tout autre mot : פותח « l'ouvreur ». C'est le nom qu'on lit dans le *Séfer Raziel* (42 *a*), et, ce qui prouve que la dernière partie du mot est correcte, c'est qu'il est question au même endroit des anges פתחיאל et פתחא[2], tous deux dérivés de la racine פתח. Le même mot figurait primitivement dans la source du *Mahzor Vitry*[3]. D'autres sources, dont l'une, le *Siddour R. Amram*, est la plus ancienne sur cette matière, ont פותה, qui est une déformation de פותח de façon à donner le sens de « séducteur ». Même leçon dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale utilisé par M. Schwab[4]. Ce dernier avait donc raison de voir dans פותה la forme primitive et dans פורה une corruption; c'était déjà le senti-

1. *Ibid.* p. 69 et s.

2. Cf. aussi פתחיאל dans le paragraphe לשכחה ou un autre passage du *S. Raziel* (45 *a*).

3. C'est ce qui ressort de ce que S. D. Luzzatto (אגרות שד"ל, éd. Gräber, II, 209) cite d'après le manuscrit la forme פוּתַה, avec un *patah* sous le ת, qui appartient sûrement au ה, de sorte qu'il faut lire פוֹתֵחַ. Dans l'édition du *Mahzor Vitry*, p. 115, la voyelle n'est pas imprimée, il y a seulement פותח; mais on lit aussi le nom de l'ange פתחיאל. En note, l'éditeur cite plusieurs sources anciennes, dont le *Siddour R. Amram*, qui porte également פותה.

4. *Vocabulaire de l'angélologie*, p. 219.

ment de Kohut[1]. Se fondant sur la leçon פוחה, Kohut voulait retrouver l'original de ce démon dans le persan Buiti[2], mais il est clair que la forme authentique פוחח oblige à écarter cette étymologie.

Il est difficile d'expliquer logiquement pourquoi le prince de l'oubli est appelé « celui qui ouvre », attendu qu' « ouvrir » désignerait au contraire l'éveil des facultés intellectuelles[3]. Mais d'après une légende juive très répandue[4], l'enfant dans le sein de la mère possède toutes les connaissances et au moment de la naissance un ange lui applique sur la lèvre supérieure un coup qui lui fait tout oublier. Que si l'on suppose que c'est cet ange qui ouvre la matrice, l' « ouvreur » est en même temps le prince de l'oubli[5]. Peut-être est-ce le chemin qui permet de suivre la piste de ces conceptions mystiques.

S. Krauss.

ENCORE QUELQUES REMARQUES SUR LES DEUX LETTRES DE L'ÉPOQUE DU DERNIER EXILARQUE[6]

Sur les éclaircissements fort heureusement apportés par M. S. Poznanski à ces deux lettres[7], j'ai quelques observations à présenter. J'ai bien remarqué, moi aussi, ainsi que le montre le titre de mon premier article, que les deux lettres n'ont pas été composées par le même auteur. Mais, étant donné le caractère fragmentaire de la première, je ne saurais, même à présent, affirmer avec une pleine assurance que ces lettres n'ont absolument aucun rapport entre elles et partant qu'elles n'ont pu être expédiées par la même personne. Il n'est plus possible, dans l'état actuel de la première lettre, de retrouver ce rapport, mais je crois pouvoir conjecturer

1. Dans les additions à l'*Arouch*, IX, 17.
2. V. aussi Brüll, *Jahrbücher*, I, 155.
3. Cf. ונפקחו עיניכם, Gen., III, 5. Comme le livre ערכי הכנוים de I. Heilprin et J. Emden ont la forme פוטה qui ne donne aucun sens, je conjecture qu'il y avait primitivement פוקח, car le ק et le ט se confondent facilement. Sur פורה v. encore mon *Leben Jesu*, 293; ajouter à la littérature *Mitteilungen für jüd. Volkskunde*, I, 82.
4. V. *Jewish Encyclop.*, *s. v. Child*, d'après *b. Nidda*, 30 b.
5. D'après Schwab, *op. cit.* p. 201 : סנדלפון, patron des jeux enfantins est en même temps « préposé aux deux ouvertures des deux noms divins ».
6. *Revue*, LV, 48-53.
7. *Ibid.*, 244-248.

qu'il existait. Le papier porte trop clairement les traces d'une lettre expédiée. Un copiste n'aurait pas conservé la forme épistolaire avec une exactitude aussi méticuleuse. La première lettre est, il est vrai, une copie; mais il se peut qu'elle provienne de la chancellerie de l'expéditeur de tout l'envoi, l'exilarque Hizkia.

C'est précisément à cause du caractère fragmentaire de la lettre du recto que je ne puis me rallier avec une complète assurance à l'hypothèse de M. Poznanski, d'après laquelle la seconde pièce ne serait que l'extrait d'une lettre. Le rapport entre les deux lettres, si on le rétablissait, nous désabuserait peut-être. Même la fin de la première lettre est plutôt elliptique qu'elle n'est l'abréviation inexplicable d'un copiste (il n'y a que quelques mots à suppléer). De même, le commencement de la première lettre, incompréhensible à cause de son caractère fragmentaire, ne permet pas d'affirmer avec certitude que le גאון צבי qui y est mentionné (l'expression est composée à l'aide d'Ezéch., VII, 20) ne peut pas être R. Haï. Le contexte, jusqu'à présent inintelligible, ne nous apprend rien sur les relations du gaon ici mentionné avec Elhanan, ni qu'elles aient été amicales, ni le contraire.

Une heureuse identification proposée par M. Poznanski est celle du Juda nommé au recto, l. 1, avec Juda b. Joseph de Kairouan; toutefois on ne saurait, ici non plus, faire preuve d'une trop grande assurance, attendu qu'après של גולה il y a très probablement בר, suivi d'un mot qui, en tout état de cause, ne peut être יוסף.

Tout compte fait, je suis obligé de m'en tenir à mon *non liquet*. Mais ce que je voudrais surtout, c'est ajouter quelques remarques complémentaires sur nos deux lettres.

Au lieu des mots בעיבור וקידוש (recto, l. 8), contre lesquels s'élève M. Poznanski, je voulais d'abord proposer בגטין וקדושין. Mais mon étude directe de l'original ainsi que le contexte (l. 9 : זולתי קדושי ארץ ואדירי כל חפ[צנו]) militent en faveur de la première lecture. On voit qu'il s'agit d'une institution très importante. Si M. Poznanski objecte que nous ne sachions pas que, depuis la lutte de Saadia et de Ben Méir, des questions relatives au calendrier aient pu être l'objet d'une intervention, on peut faire remarquer que, d'après la Meguilla d'Ebiatar[1], le gaon Elia, père d'Ebiatar, se rendit encore en 1084 à Kaïfa pour proclamer l'année embolismique לקדש את השנה. Ainsi, soixante-quatre ans après la rédaction de notre lettre, on pouvait encore exercer son activité (en Palestine,

1. P. 2, l. 20 (Schechter, *Saadyana*, p. 89).

il est vrai) à propos du calendrier[1]. Tout irait bien si גאון צבי désignait un gaon palestinien; l'expression elle-même est favorable à cette hypothèse, ébranlée par les scrupules justifiés de M. Poznanski (p. 246, n. 4).

D'autre part, je dois rectifier la lecture קרא (recto, le 14 fin), que j'avais indiquée comme douteuse. Il faut lire פרק] קבע. Ainsi que M. Poznanski l'a exactement reconnu en partie, on reproche ici à Elhanan d'avoir créé (où?) une espèce de collège concurrent, avec un assesseur à lui, nommé Barhoun.

Enfin, je désire ajouter une observation que m'a faite M. Poznanski, c'est que la généalogie du dernier exilarque indiquée dans la seconde lettre confirme l'indication de Natan Babli[2] : והלך יהודה בנו של ראש גלות (le fils de David b. Zaccaï s'appelait donc Juda), qui est ainsi reconnue exacte par rapport à celle d'Abraham b. David dans son *S. ha-Kabbala*[3] : ושרב פעם שניה שלחו דוד בן זכאי ביד זכאי בנו (d'après laquelle le même fils de David b. Zaccaï s'appelait Zaccaï).

Varsovie.

A. S. Kamenetzky.

1. Cf. Ch. J. Bornstein, מחלקת, Varsovie, 1904, p. 34.
2. Neubauer, *Med. Jew. Chr.*, II, 81, l. 13.
3. *Ibid.*, I, 65, l. 8 d'en bas.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1907

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux* (suite [1]).

פירוש מס' כלה רבתי Commentaire d'Abraham b. Natan Yarhi sur le traité talmudique Kalla rabbati, édité d'après un manuscrit de 1725, avec notes et préface, par B. Toledano. Tibériade (Francfort, Kauffmann), 1906 ; in-8° de 28 + 52 p M. 2,50.

Un ms incomplet de cet ouvrage a appartenu à Carmoly (*Catalog*, p. 52, n° 36) : d'après ce ms., des fragments ont été publiés dans le *Maguid*, 1865 (non 1864), nos 19 et 20.

פירוש פרקי אבות Commentar des R. Josef Nachmias zu den Pirke Aboth zum ersten Male herausg. nach der Parmaer Handschrift De Rossi N° 1402, mit Emendationen, Quellennachweisen und Anmerkungen von M. L Bamberger. Paks, impr. Rosenbaum (Berlin, Lamm), 1907 ; gr. in-8° de (5 +) 77 + 3) ff.

L'auteur est un Espagnol, disciple du Rosch. M. B. a déjà édité en 1891 son commentaire d'Esther, avec une introduction biographique.

קרית ספר Jeux massorétiques et calculs mystiques sur les Meguillot, par Éléazar de Worms. Lemberg, impr. Kübler, 1905; in-8° de 16 ff.

שאל לך אית Mélanges bibliques et talmudiques de Mardochée Margoliout Yafé Schlesinger et de l'éditeur, Joseph Schlesinger. Paks (chez l'auteur, à Rajka, Hongrie), 1907 ; in-8° de (4 +) 48 + 20 ft.

שיחת אחים Epizode aus der jüdischen Geschichte im 19ten Jahrhundert ihres Exiles von Wolf Isser. Bacau (Roumanie), libr. Isaac Gartenberg, 1907; in-8° de 93 p. + 8 p. non pag.

1. Voir plus haut, p. 132 et suiv.

ש"ם משמעון Consultations et discours par S. Manassé. Jérusalem, 1907, in-f° de (3 + 73 + 56 ff.

שני ספרים חדשים מארץ הגר par S. Poznanski. Varsovie (Francfort, Kauffmann), 1907; in-8° de 22 p. (Tirage à part du journal העולם, I, n°s 14 à 17).

Recension des *Mélanges Moïse Bloch* (ספר היובל) et de J. Guttmann, מפתח התלמוד.

שרשות כסף Sharshot Kesef, the hebrew dictionary of roots by Joseph ibn Kaspi edited by Isaac Last. Londres, 1907; in-8° de 39 p. (Extrait de la *J. Q. R.*).

ס' תהלים Die Psalmen nach dem « zu lesenden » Texte (K'ri) geordnet (!) und mit einem Wörterverzeichnisse für den Schulgebrauch herausgeg. von A. Frankel-Grün. Kremsier, chez l'auteur, 1907; in-8° de 134 p.

תולדות ישראל Die Geschichte Israels nach den Urquellen (*sic*) neu und selbstständig bearbeitet von W. Jawitz. Sechster Band, 2 Hälfte : von dem Untergange des jüdischen Staates bis zum Tode des Rabbi Jehuda II Nessiah. Cracovie, impr. Fischer (Berlin, Poppelauer), 1907; gr. in-8° de XI + 349 p. M. 6.

תורה נביאים וכתובים Biblia hebraica adjuvantibus professoribus... edidit R. Kittel. Vol. II. Leipzig, Hinrichs, 1906; gr. in-8° de p. 553-1324.

Le bulletin bibliographique de la *Revue* a signalé (L, 267) le 1er vol. de cette édition, qui indique en note les principales variantes des versions et les meilleures émendations des critiques modernes. On a déjà beaucoup discuté en Allemagne sur l'utilité de cette édition; les uns trouvent que c'est trop, les autres que c'est trop peu. Elle pourra rendre surtout des services aux étudiants, d'autant plus que chaque livre se vend à part. Chaque livre ayant été édité par un savant différent, la valeur de cette édition est inégale comme celle de toute œuvre collective. Jérémie, que nous avons étudié d'un peu plus près, est assez faible. Voici d'ailleurs les collaborateurs de M. Kittel : G. Beer (Proverbes et Job), F. Buhl (Psaumes, Esther). Dalman (Cantique), S.-R. Driver (Deutéronome, Josué, Ecclésiaste), M. Löhr (Daniel, Ezra et Néhémie), W. Nowack (Petits Prophètes), L.-W. Rothstein (Jérémie, Ezéchiel), V. Ryssel (Exode, Lévitique, Nombres). M. Kittel a collaboré à l'édition de quelques-uns de ces livres et a édité lui-même les autres.

[ת'נ'ך'] עשרים וארבעה ספרי הקדש « Texte critique, soigneusement revu et corrigé d'après la Massorah et d'autres anciennes éditions de la Bible avec les variantes et les annotations marginales des anciens manuscrits et Targumim, par David Ginsburg ». Londres, 1906; in-8° de 1808 p.

Texte massorétique de la Bible; les lettres בגדכפת sans *daguesch*, le ה sans *mappik* et le א muet sont surmontés du *rafé*. Cette deuxième édition, réimprimée sur les clichés, est d'un prix modique. Le dépositaire pour la France est Klincksieck.

תורת משה מהדורא תניינא Remarques sur le Pentateuque par R. Moïse Sofer, éditées pour la première fois et commentées par S.-A. Wertheimer. 1re partie : Genèse. Jérusalem, chez l'auteur, 1907; in-4° de 3 + 49 p.

תלמוד ירושלמי Talmud Hierosolymitanum ad exemplar editionis principis additis lectionibus codicum manuscriptorum, cum commentario, locis parallelis et indicibus copiosis adjuvantibus viris doctissimis edidit Abraham Moses Lunez. Fasciculus I. Tractatus Berachot, Cap. I-V. Jérusalem, chez l'éditeur, 1907 ; in-f° de 28 ff.

Tant que les études talmudiques sont restées l'apanage des rabbins qui y puisaient les enseignements du culte, le Talmud de Jérusalem fut pour différentes raisons négligé. Aussi nous en a-t-il été conservé peu de manuscrits et encore sont-ils fort fautifs. Mais depuis qu'on cherche aussi dans le Talmud des renseignements sur l'histoire des Juifs, on s'est aperçu de l'importance du Talmud de Jérusalem, qui abonde en renseignements de cette nature. L'attention de plusieurs savants fut attirée en ces derniers temps sur ces études, qui nous ont valu quelques travaux remarquables. Mais pour pouvoir utiliser le texte, il faut tout d'abord une édition critique et scientifique qui puisse être consultée avec sécurité. Cette lacune, M. Lunez vient la combler en commençant la publication d'une édition savante et même luxueuse. Le premier fascicule, qui a déjà paru, nous fait désirer ardemment l'achèvement de cette œuvre aussi colossale qu'utile. Imprimé sur du papier magnifique, avec une netteté admirable, le texte est encadré, d'un côté, par un commentaire sobre et clair, de l'autre par des « Remarques » pleines d'érudition. Mettant à profit tous les travaux antérieurs, M. Lunez a fait de ces « Remarques » une véritable mine de science. Nous y trouvons non seulement toutes les variantes des manuscrits et des éditions, mais aussi les leçons divergentes incidemment rapportées par les anciens commentateurs, ainsi que les références aux Talmuds, aux Midraschim et aux décisionnaires. L'éditeur ayant en vue, autant que les talmudistes exercés, ceux qui sont peu familiarisés avec ces études arides, a ajouté au texte les signes de ponctuation et des chiffres dans les marges pour faciliter les renvois au commentaire. Ce dernier, écrit dans un style simple et clair, est un résumé de tous les commentaires antérieurs. Il suit surtout très fidèlement l'auteur du *Séfer Harédim*, en éliminant les citations et discussions qui ne sont pas nécessaires à l'intelligence du texte. Il se laisse cependant parfois entraîner par son modèle et surcharge son commentaire d'explications qui peuvent troubler le lecteur non versé dans le Talmud. Ainsi pour expliquer (p. 1, l. 11) que les graisses de sacrifices non encore offertes deviennent נותר après l'aurore, il ajoute d'après son modèle : והם למטה מן המזבח « et les graisses sont en bas de l'autel ». Le lecteur qui ne connait pas le principe talmudique : l'autel procure la consécration המזבח מקדש) sera bien embarrassé pour comprendre le sens de ces mots. Mais parfois aussi M. L. laisse de côté, à tort à notre avis, l'explication du *S. H.* pour en donner une autre. Ainsi, nous ne voyons pas pourquoi il détache (2*b*, l. 5) le paragraphe א"ר תנחומא des trois mots qui précèdent (איזהו בין השמשות) et veut le rejeter après la baraïta de R. Yossé ? Que fait-il des mots איזהו בין השמש', les efface-t-il ? D'après le *S. H.*, איזהו בין השמשות א"ר תנחומא est également une baraïta et rapportée à sa véritable place pour contredire Rabbi, dont il vient d'être question. Dans le même passage, il faut lire dans le commentaire הקשה כ"ר הזקיה et non כ"ר חנינה. Il nous semble aussi plus exact d'expliquer, comme le *S. H.*, que הוו מטיילין באילין פלטיותא veut dire qu'ils allaient accompagner à sa dernière demeure quelque savant, et qu'il ne s'agit pas d'une simple promenade (29*b*, l. 4). Ainsi ce fait serait parallèle à l'histoire de R. Yossé rapportée plus haut pour résoudre la même question.

Avec un soin remarquable et louable, l'éditeur a indiqué l'étymologie

des mots étrangers, qui sont donnés au bas de la page en grec et en latin. Pour ces explications, il suit le dictionnaire de Dalmann. Mais il sait quelquefois se dégager de l'influence de son modèle. Ainsi, Dalmann, *s. v.* איסמטא, indique la variante d'un manuscrit איסרטא et renvoie à ce dernier mot pour l'explication. Il semble admettre que la leçon du ms. est plus exacte et que איסמטא est une corruption de איסרטא. Nous croyons que איסמטא est plus correct et que M. Luncz a raison de l'expliquer par le latin « semita » (cf. Krauss, Lehnw.). איסרטא, qui viendrait du mot grec στρατεία, voudrait dire voie militaire ou voie publique, comme il avait été traduit précédemment par דרך המלך 2 *b*, l. 4. Or, le contexte empêche d'admettre qu'on parle ici d'une voie publique sur laquelle on aurait rencontré des cavernes pleines d'eau. Le latin « semita » veut dire, au contraire, un petit sentier latéral à la grande route, et sur lequel on pouvait bien rencontrer la grotte pleine d'eau dont il est question dans notre passage. — L'éditeur croit, à tort nous semble-t-il, que c'est le latin « triclinium » qui a donné la forme טריקלין ; « triclinium » n'est autre que le grec τρικλίνιον. — Souhaitons en terminant que l'édition de M. Luncz soit encouragée comme elle le mérite, afin que la publication n'en soit pas arrêtée. — *H. S.*

ס' תפלות ישראל « Sepher Tephiloth Israël. Prières journalières traduites de l'hébreu avec des notes élémentaires destinées à en faciliter l'intelligence, par Joseph Cohen. » Faux-titre : « Tome I, Minha et Arbith ». Tunis, impr. C. Saliba aîné, 1907 ; in-24 de XII + 261 + VIII + 32 p. 1,50.

M. Cohen a sans doute pensé qu'une traduction n'étant pas une œuvre originale, il n'avait pas besoin d'en faire une nouvelle, et il s'est contenté de puiser dans celles de Créhange, d'Astruc, de Durlacher, etc., etc. Il s'en explique modestement : « Nous n'avons pas craint, dit-il, de glaner çà et là dans différentes œuvres lorsque nous y avons trouvé une interprétation vraiment magistrale. » On n'ose l'en blâmer quand on examine ce qui est de son cru, par exemple l'introduction de l'hymne national sioniste. Une innovation plus intéressante, ce sont quelques extraits de chants liturgiques, traditionnels ou nouveaux. Les Psaumes sont donnés dans la traduction de Zadoc Kahn. Enfin, M. C. a fait suivre son volume de prières en français pour diverses circonstances de la vie, extraites principalement du *Guide du croyant israélite* de L. Wogue, mais « recueillies, arrangées (!) et annotées » par lui. — Cependant, l'auteur s'étant proposé de mettre à la portée de la jeunesse israélite un petit rituel de format commode et de prix modique, il faut convenir qu'il a atteint son but. Pour nous, le seul intérêt de sa publication est de nous faire connaître les prières des Juifs d'Algérie et de Tunisie (cf. par ex., p. 92, le poème « Bar Yohaï », sur lequel on peut voir les textes cités par Bacher, dans *J. Q. R.*, XIV, 587, n. 2).

תפלת ילדים Livre de prières à l'usage de la jeunesse. Berditschew, Gleser et Einsenberg, [1907] ; in-8° de 98 p.

תקון עולם Takkanot des communautés polonaises de 1587 à 1683, avec מעשה נורא sur les martyrs de Lemberg en 1728. Koloméa, impr. Bilous, 1906 ; in-8° de 16 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Abbott (G.-F.). Israel in Europe. Londres, Macmillan, 1907; in-8° de XIX + 533 p. et 1 carte.

Voir le compte rendu t. LV, p. 314-315.

Abeghian (A.). Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen. Marbourg, 1906; in-8° de 40 p.

Adams (J.). Sermons in accents, or studies in the hebrew text. Londres, Clark, 1906; in-8° de 208 p. 4 s. 6 d.

Adler (C.). Jews in the diplomatic correspondence of the United States. New-York, Bloch Publishing C°, 1905; in-8° de 122 p. 1 d.

Adler (M.-N.). ספר מסעות של ר׳ בנימן ז״ל. The Itinerary of Benjamin of Tudela, critical text, translation and commentary. Londres, H. Frowde, 1907; in-8° de XVI + 94 (trad.) + 89 (texte) p. avec 1 carte et 7 facsimilés.

Compte rendu p. 144-146. — Sur la secte visée par Ibn Ezra dans son Epître du sabbat, nous sommes impardonnable de n'avoir pas renvoyé à l'exposé lumineux de M. Poznanski, *Revue*, XXXIV, 176-180.

Aicher (G.). Das alte Testament in der Mischna. Fribourg, Herder, 1906; gr. in-8° de XVII + 181 p. M. 4,60 (Biblische Studien, éd. Bardenhewer, XI, 4).

Voir le compte rendu de M. Bacher dans la *Jew. Quart. Rev.*, XIX (1907), 598-606, et l'article de M. Blau dans la *Monatsschrift*, LI (1907), 569-589.

Aitken (J.-R.). The book of Job. Londres, Clark, 1905; in-8° de 120 p. 1 s. 6 d. (Handbook for Bible Classes).

Allemand (L.). Étude sur la condition des Juifs en Russie. Thèse. Lyon, Delaroche et Schneider, 1907; in-8° de 232 p.

Allemand (L.). Les souffrances des Juifs en Russie et le devoir des États civilisés. Paris, Cornély, 1907; in-8° de XXIX + 228 p.

L'auteur, dans une introduction assez nourrie, qui aurait trouvé plus logiquement sa place à la fin comme conclusion, s'efforce d'établir que les États civilisés peuvent et doivent intervenir en faveur des Juifs russes. L'appui financier prêté au gouvernement va à l'encontre du principe de non-intervention derrière lequel les États essaient de se retrancher. Puis, entrant dans le fond de son sujet, M. A. examine l'évolution de la législation restrictive contre les Juifs, qui est allée en s'aggravant depuis Catherine II jusqu'à notre époque, où elle a atteint son maximum d'intensité avec les lois de mai 1881 et les massacres accomplis, dit l'auteur, avec la complicité du gouvernement. Passant au point de vue international, M. A. s'étonne que les États tolèrent que la Russie distingue entre leurs nationaux selon leur religion. — D'après le titre de l'ouvrage, on s'attendrait à ce que l'auteur eût insisté davantage sur les souffrances des Juifs russes; mais ce titre a dû être donné après coup pour faire vendre le livre, qui était primitivement une thèse de doctorat. Pour une thèse, l'argumentation aurait pu être étayée de documents plus offi-

ciels que des articles de journaux, et exposée avec moins de passion. On n'aurait pas fourni ainsi à la Faculté de droit de Paris le moyen de refuser la thèse (qui a été reçue depuis à la Faculté de Montpellier). M. A. a écrit en publiciste plutôt qu'en juriste; l'avocat jugera s'il n'aurait pas dû plaider autrement une si juste cause. — *M. P.*

Amalric (J.). La condition de la femme dans le code d'Hammourabi et le code de Moïse. Montauban, imprimerie coopérative, 1907; in-8° de 75 p.

Amann (P.). Leopold Komperts literarische Anfänge. Prague, Billmann, 1907; in-8° de 100 p. (Prager deutsche Studien, 5).

American Jewish Year Book, 5667, ed. by. H. Szold. Philadelphie, Jewish Public. Society of America, 1906; in-8° de IX + 275 + 27 p. 75 c.

Amitaï (L.-K.). La sociologie selon la législation juive appliquée à l'époque moderne. Conciliation des antithèses sociales. Paris, Fischbacher, 1905; in-8° de 272 p.

André (A.). Égypte et Palestine. Notes de voyage. Paris, Fontemoing, 1905; in-8° de VII + 440 p., illustr. 5 fr.

Angus (J.). The Bible handbook. An introduction to the study of Sacred Scripture. New ed. rev. Londres, 1907; in-8° de 848 p. 3 s. 6 d.

Aptovitzer (V.). Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. Prolegomena. Vienne, 1906; in-8° de 62 p.

Aptovitzer (V.). Zur Geschichte des armenischen Rechtes. Extrait de la « Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes », t. XXI (1907), p. 251-267.

Aptovitzer (V.). Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht. Vienne, Hölder, 1907; gr. in-8° de 42 p. (Tirage à part des « Sitzungsberichte der Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien, Philos.-Histor. Klasse, 157. Bd., 4. Abhandl. »). M. 1.

Il existe deux codes arméniens : celui de Mechitar Gosch, du XIIe siècle, et celui de Sempad, du XIIIe. On savait depuis F. Bischoff (1862) que la législation mosaïque était entrée dans le droit arménien. M. D.-H. Müller a montré en 1906 (*Semitica*, II) que le Talmud et même les rabbins postérieurs ont exercé une influence sur ce droit (voir le compte rendu de M. A. dans *Jew. Quart. Rev.*, 1907, 611-613). Dans le premier travail ici annoncé, M. Aptovitzer défend et renforce la théorie de M. Müller en montrant que pendant des siècles l'Arménie, habitée par des Juifs, fut ouverte à l'influence du droit mosaïco-talmudique, qui dut s'y introduire d'assez bonne heure, déjà au IVe siècle. — Dans la seconde étude, M. A. prouve qu'une foule de dispositions de la législation arménienne doivent être expliquées par des sources talmudiques et même post-talmudiques (« mosaische Rezeption » n'est donc pas très exact). Il arrive au résultat suivant : « Non seulement on peut établir de nouveaux parallèles et rapports entre le code de Mechitar Gosch et la littérature talmudico-rabbinique, mais encore plusieurs dispositions du code de Sempad tantôt concordent avec le droit talmudique et tantôt ne peuvent s'expliquer que par lui, attendu qu'elles ne se retrouvent pas dans le code antérieur de Gosch ou même diffèrent de ce dernier. » — Nous avons noté :

H. Oort, *Jodendom in de Armenische Kerk*, dans la *Theol. Tijdschr.*, 1907, n° 5, p. 401-441.

Archleitner (Arthur). Jérusalem. Tableau de la vie religieuse contemporaine dans la ville sainte. Traduit de l'allemand par Eugène Veysse Paris, librairie des Saints-Pères, 1907; in-8° jésus de xxiv + 352 p 3 fr. 50.

Il y a des livres que le critique doit lire pour en préserver autrui. Celui-ci en est. C'est une apologie franciscaine, remplie d'une histoire cocasse de conversion et de querelles de moines. Le but de l'ouvrage — le traducteur s'en est-il seulement aperçu? — paraît être de chercher à enlever à la France le protectorat des congrégations du Levant. Deux chapitres contiennent des descriptions pittoresques : le chap. i (vue de Jérusalem) et le chap. ix (chasse au désert, au bord du Jourdain). P. 125-6 et 257, on lit deux histoires édifiantes de juifs convertis : dans la seconde, l'auteur fait jouer au grand-rabbin de Jérusalem un rôle singulier.

Arigita y Lasa (M.). Influencia social, religiosa y politica de los judios en el pais vasco. Saint-Sébastien, impr. de la Provincia, 1905; in-4° de 38 p.

Aron (A.). Das hebräisch alt-französische Glossar der Leipziger Universitäts-Bibliothek (Ms. 102) zum ersten Male ausführlich besprochen. Erlangen, impr. Junge et Sohn (Leipzig, W. Kaufmann), 1907; gr. in-8° de 55 p. M. 3.

Compte rendu t. LV, p. 312-314.

Arthur (S.). Die Juden, sind sie das auserwählte Volk? Cassel, Röttger, [1907]; in-8° de 139 p. M. 1,50.

Auerbach (J.). Biblische Erzählungen für die israel. Jugend. Kleine Ausg. 5. durchges. und verm. Auflage. Berlin, Poppelauer, 1906; in-8° de v + 256 p. M. 1,60.

Auerbach (J.). Kleine Schul- und Haus-Bibel. Geschichte und erbauliche Lesestücke aus den heiligen Schriften der Israeliten. 2. Abteilung. Lesestücke aus den Propheten und Hagiographen. 13. Aufl. Berlin, Poppelauer, 1907 : in-8° de xi + 285 p. M. 2,25.

Bacher (W.). Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrani. Erste Hälfte. Strasbourg, Trübner, 1907 ; gr. in-8° de 124 p. M. 2,50.

V. t. LV, p. 152 et s., la recension, par M. Wellesz, de ce travail, qui est un tirage à part du 30e rapport du Séminaire de Budapest et qui a paru en même temps en hongrois (Budapest ; vii + 2 + 116 p.).

Back (S.). Die Geschichte des jüdischen Volkes u. seiner Literatur vom babylonischen Exile bis auf die Gegenwart, mit einem Anhang: Proben der jüdischen Literatur vom Abschluss des biblischen Kanons bis auf die Gegenwart. 3. verb. Auflage. Francfort, Kauffmann, 1906; in-8° de xx + 549 et v + 122 p.

Bon manuel scolaire ; des erreurs de détail. L'appendice a également paru à part.

Baedeker (K.). Palestine et Syrie, avec les routes principales à travers la Mésopotamie et la Babylonie. Manuel du voyageur. 3e éd. Leipzig, Baedeker, 1907 ; in-8° de xcvi + 429 p. avec cartes et plans.

Baentsch (B.). David und sein Zeitalter. Leipzig, Quelle et Meyer, 1907 ; in-8° de iv + 172 p. M. 1 (Wissenschaft und Bildung, 16).

Baliaczyk (A.). Textkritische Einleitung nebst Probe A zum Lexikon zur altpolnischen Bibel. Breslau, 1906 ; in-8° de 81 p.

Bamberger (S.). Sadducäer und Pharisäer in ihren Beziehungen zu Alexander Jannai und Salome. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1907 ; gr. in-8° de 26 p. M. 1.

Ce travail forme l'annexe du rapport annuel de la « Jüdisch-Literarische Gesellschaft » de Francfort-s.-M. Cette société patronne M. Isaac Halévy, qui a fait paraître en 1906 un nouveau volume de son Histoire (*Dorot Harischonim*), s'étendant de la fin de la période hasmonéenne à l'installation des procurateurs romains. L'étude de M. B. a pour but de faire connaître au public allemand les nouveaux résultats obtenus par M. Halévy. Lesdits résultats sont nouveaux en ce qu'ils s'appuient sur des passages aggadiques qu'il faudrait interpréter *cum grano salis*. Ainsi on prend au sérieux la glose de la *Meguillat Taanit* (sur le 28 Tébet), qui raconte le bon tour joué par R. Simon b. Schétah pour évincer les Sadducéens du Sanhédrin ; on attribue une importance politique à la loi scolaire qu'une baraïta (*B. B.*, 21 *a*) attribue à Josué b. Gamala. Il est vrai que le Yerouschalmi (*Ketoubot*, VIII, 11) nomme Simon b. Schétah. Qu'à cela ne tienne : Simon était le promoteur de l'idée ; mais pour ne pas offusquer les Sadducéens, il a passé la main au grand-prêtre Josué b. Gamala. Le reste est à l'avenant. On flétrit l'égoïsme et la tyrannie des Sadducéens ; on est plein de sympathie pour « ces pauvres Pharisiens, obligés de recourir au roi de Syrie pour faire entendre raison à Jannée ». Tout est pour le mieux dans le meilleur des royaumes quand les Pharisiens sont au pouvoir, et si les choses se gâtent à la fin du règne de Salomé, c'est parce que Simon b. Schétah est mort trop tôt. Je vous fais grâce des autres et non moins ingénieuses combinaisons ; mieux vaut les savourer dans l'original hébreu : au moins on croit lire des *hiddousché aggadot*. — Je ne vous ferai pas grâce de l'appendice. Le Babli (*Sota*, 47 *a*) raconte la fuite de Josué b. Perahia à Alexandrie, d'où il est rappelé par Simon b. Schétah au nom des Jérusalémites. Le Yerouschalmi (*Haguiga*, II, 2) raconte la fuite de Juda ben Tabbaï à Alexandrie, d'où il est rappelé par les habitants de Jérusalem. Il n'y a pas là de confusion, mais deux faits distincts et distants l'un de l'autre : Josué b. P. s'enfuit pendant la persécution des rabbins par Jean Hyrcan (le texte porte רבאי, mais cela ne fait rien, car un autre texte qui se rapporte à Hyrcan a aussi רבאי), tandis que Juda b. T. se déroba par la fuite aux honneurs qu'on lui offrait sous le règne de Salomé.

Baneth (N.). Soziale Hilfsarbeit der modernen Jüdin. Ein Vortrag. Berlin, L. Lamm, 1907 ; in-8° de 31 p. M. 0,50.

Barano (M.). Divagazioni sopra Giobbe, II. Frosinone, 1906 ; in-8° de 188 p.

Barol (M.). Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. Berlin, Mayer et Müller, 1907 ; in-8° de (8 +) 58 p.

M. Poznanski a rendu compte ici (t. LIV, p. 302 et suiv.) de cette étude, qui a d'abord paru dans la *Monatsschrift*, 1907, nos 3-4, 5-6, 7-8 et 1908,

n° 1-2. Nous voudrions ajouter seulement une petite observation. Les 3 *leazim* de Menahem sont simplement empruntés à Raschi ; M. B., dont les transcriptions ne sont pas tout à fait exactes, ne s'en est pas aperçu, les éditions de Raschi donnant des leçons plus ou moins correctes ; mais il suffit, pour s'en assurer, de se reporter au travail d'Arsène Darmesteter que la *Revue* vient de publier. Cet exemple montre que les citations d'auteurs postérieurs à Raschi offrent, pour l'établissement du texte des gloses, des matériaux que Darmesteter n'a pu mettre à contribution.

Barth (J.). Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen. I. Leipzig, Hinrichs, 1907 ; gr. in-8° de 54 p.

C'est l'annexe scientifique du rapport annuel pour 1905-1906 du « Rabbiner-Seminar » de Berlin, augmentée d'un index des mots expliqués et d'un article publié antérieurement. M. Lambert a rendu compte, *Revue*, LIV, 285-287, de cet important ouvrage. Cf. LV, 317.

Baskerville (B.-C.). The Polish Jew. His social and economic value. Londres, Chapman, 1906 ; in-8° de (4 +) 336 p. et 1 carte. 10 s. 6 d.

L'auteur, qui a étudié pendant huit ans le judaïsme polonais, décrit dans cet ouvrage la population des ghettos, sa condition économique, son organisation communale et politique (sionisme, antisémitisme, Bund). La partie historique (esquisse de l'histoire des Juifs, de leur organisation et de leur civilisation, Frank et les Frankistes) est insuffisante. Enfin, Mme B. examine certaines coutumes qui attestent le conservatisme religieux du judaïsme polonais et reproduit, en manière de conclusion, trois opinions sur l'avenir qui lui est réservé.

Batten (L.-W.). The Hebrew Prophet. Londres, Methuen, 1905 ; in-8° de 362 p. 3 s., 6 d.

Baumstark (A.). Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrhunderts und ihre Berichte. Cologne, 1906 ; in-8° de vi + 87 p.

Beer (G.). Saul, David, Salomo. Tubingue, Mohr, 1906 ; in-8° de 80 p. M. 0,50 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, II, 7).

Beermann (Max). Voir *Raschis Leben und Wirken*.

Bennett (W.-H.). The Religion of the post-exilic Prophets. Edimbourg, Clark, 1907 ; gr. in-8° de xii + 396 p. 6 s. (The Literature and Religion of Israel, I).

Bennewitz (F.). Inwieweit lässt sich die von Amos vertretene Auffassung von der Sünde auch schon vor ihm nachweisen. Thèse. Iéna, 1905 ; in-8° de 36 p.

Bennewitz (F.). Die Sünde im alten Israel. Leipzig, Deichert, 1907 ; gr. in-8° de xii + 271 p. M. 5.

Bensasson (M.-J.). Espana y sus hijos de Oriente. Alicante, Sirvent y Sanches, 1906 ; in-8° de 222 p.

Plaidoyer en faveur du retour des Juifs en Espagne.

Benzinger (I.). Hebräische Archäologie. 2. vollständig neu bearbeitete Auflage. Tubingue, Mohr, 1907 ; gr. in-8° de xx + 450 p., 253 illustr. et 1 plan. M. 10. (Grundriss der theologischen Wissenschaften, 6, II, 1).

Berger (H.). Kasualreden und Predigten. Berlin, Poppelauer, 1906; in-8° de 181 p. M. 3.

Berger (Philippe). Le Code d'Hammourabi. Paris, Leroux, 1907; in-18° de 49 p. (Extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XX.)

Berger (Ph.). Intaille à légende hébraïque provenant de Carthage et bague en or à caractères puniques provenant de Tunis. Paris, E. Leroux, 1906; gr. in-8°, 5 p. fig. (Extrait de la Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, VI.)

Bericht (25.) der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. Itzkowski, 1907; in-8° de 27 p.

Les annexes scientifiques sont remplacées désormais par des travaux indépendants; le premier est celui de M. Elbogen, analysé plus loin.

Bernfeld (S.). Kämpfende Geister im Judentum. Vier Biographien. Berlin, Lamm, et Philadelphie, Greenstone, 1907; gr. in-8° de 152 p. M. 2,50.

Voir le compte rendu p. 151-154.

Bertholet (A.). Daniel und die griechische Gefahr. Tubingue, Mohr, 1907; in-8° de 64 p. M. 0,50 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, II, 17).

Cette brochure populaire est plus et mieux qu'un travail de vulgarisation; elle dit l'essentiel sur le livre de Daniel et en marque avec bonheur l'importance historique et littéraire. M. B. commence par raconter le « péril grec »; dans cet exposé, il juxtapose ingénieusement en deux colonnes les faits historiques et le chap. XI de Daniel. Il analyse ensuite ce livre en en faisant ressortir le sens et la tendance, caractérise la forme et le style, qui diffèrent dans la partie narrative et dans la partie apocalyptique. Après avoir établi qu'il appartient à l'époque d'Antiochus Epiphane, il en examine les éléments, qui sont partiellement plus anciens, soit qu'ils soient d'origine juive, soit qu'ils soient empruntés à l'étranger, mais en tout cas pas à la Grèce. Quelques lignes sur l'influence du livre de Daniel et sur sa place dans l'histoire religieuse terminent cet excellent petit volume.

Besse (Jules). Les trois livres attribués au roi Salomon traduits de l'hébreu. I. L'Ecclésiaste. II. Les Proverbes. III. Le Cantique des Cantiques. Paris, E. Leroux, 1906-1907; 3 vol. in-18° de 57, 158, 53 p. Chacun 2 fr. 50 (Bibliothèque orientale elzévirienne, tomes LXXXIII, LXXXIV, LXXXV).

Bettelheim (A.). Berthold Auerbach, der Mann, sein Werk, sein Nachlass. Stuttgart, Cotta, 1907; in-8° de x + 450 p.

Biblia Sacra Vulgatae editionis. Ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis critice ed. M. Hetzenauer. Innsbruck, 1906; in-8° de XXXII + 1142 + 173 p.

Bijbel, of het Woord Gods, met inleidingen en verklaringen door F. P. L. C. van Lingen. Genèse et Exode. Utrecht, 1907; in-8° de 8 + 290 et 198 p.

Bischoff (E.). De Kabbala. Inleiding tot de joodsche mystiek en geheime wetenschap. Amsterdam, Craft, 1906; in-8° de 4 + 132 p., ill.

Bischoff (E.). Talmud-Catechismus. Met verschiedene afbeeldingen. Amsterdam, Craft, 1907 ; in-8° de 130 p. 1,50.

Bischoff (E.). Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud u. Midrasch. Leipzig, Hinrichs, 1907 ; gr. in-8° de VIII + 172 p. et 12 grav.

« Bientôt, écrivait récemment M. Jampel (*Das Buch Esther*, p. 89, note) — et l'on doit s'y attendre dès aujourd'hui —, il faudra que la littérature talmudique vienne à la rescousse de la mythologie astrale. Des passages tels que אמרו מה"ש אתא שמשא אתא שמשא, אמר יעקב מי גלה להם ששמי שמש (*Gen. r.*, 68), הקב"ה קראו ליעקב אל (*Meg.*, 18 *a*) ou שראפיס זה יוסף (*Ab. z.*, 43 *a*) ou encore אבן טובה היה לאברהם אבינו וכשמת תלאו בגלגל חמה (*B. b.*, 16 *a*) ne manqueront pas d'être utilisés par les champions du système mytho-astral. Mais en réalité, tout initié sait que la Haggada songeait aussi peu à réduire un récit biblique en mythe que ce savant juif du XVIe siècle qui voyait dans les taches de la lune le visage de Jacob. » M. Jampel ne croyait pas si bien dire et il a réfuté par avance l'ouvrage de M. Bischoff et ceux qui vont suivre (M. B. allègue justement, p. 165, le premier texte). — M. B. connaît la littérature talmudique et son érudition est de bon aloi. Sans essayer de marquer la filiation des idées, il tient compte de l'époque des auteurs. Il sent ce que le Midrasch recèle de poésie (p. 62, n. 3) et rend justice au monothéisme qui inspire les aggadistes. Il accorde à la première page de son ouvrage que les « idées de l'antique Orient » (altorientalische Weltanschauung) n'ont été conservées que lorsqu'elles pouvaient se concilier avec le monothéisme, et que dans le cas contraire elles ont été soit abandonnées, soit formellement combattues. Cette sage précaution permet d'utiliser les Midraschim dont la source est au fond purement juive. C'est ce que montre tout de suite le premier exemple de M. B. Y a-t-il rien de plus rabbinique que la place donnée à la Tora dans la création du monde ? Or, M. B., sous ce titre alléchant « La préexistence céleste du monde terrestre », ayant exposé la théorie commune à l'antique Orient sur ce sujet, nous apprend que le Midrasch *Beréschit rabba* appelle « Tora » le plan de la création et du monde et « Trône de gloire » la seconde chose créée. Il traduit les premières lignes, bien connues, de ce Midrasch, et les commente ainsi : « On voit immédiatement que, pour bien comprendre tous ces matériaux, il faut les *intervertir à l'orientale*. Comme dans presque toutes les paraboles orientales, la comparaison pèche par la forme d'après nos conceptions occidentales. En effet, la Tora n'est pas comparée au devis, mais à l'architecte. » Si nous ajoutons que, d'après M. B. lui-même, cette aggada peut avoir été influencée par Philon, qui s'inspirerait à son tour du Timée, que reste-t-il de cet exemple ? — Heureusement que M. B. est assez réservé, qu'il essaie de distinguer entre les résidus de croyances astrales et les explications purement exégétiques et qu'il laisse même parfois de côté toutes ces théories. Si son interprétation de Rosch ha-Schana comme jour de jugement (p. 63-66) est insuffisante, ne s'appuyant que sur un passage de la *Pesikta rabbati* — il a du moins vu le problème —, on trouvera dans la seconde partie de son ouvrage de nombreux textes et des remarques intéressantes sur l'astrologie, l'angélologie et la démonologie dans la littérature aggadique, sur le Prince du Monde, l'horoscope, le Char céleste. De sorte que le livre est à lire. — Un index des passages bibliques, une table alphabétique des matières facilitent les recherches. Un index des textes talmudiques et midraschiques eût été aussi utile.

Bleeker (L. H. K.). De zonde der gezindheit in het Oud Testament. Groningue, Wolters, 1907 ; gr. in-8° de 36 p. 0,50.

Bliss (F. J.). The development of Palestine exploration. New-York, 1906 ; in-12° de xvii + 337 p.

Bloch (M.). L'Alsace juive depuis la Révolution de 1789. Guebwiller, imprimerie J. Dreyfus, 1907 ; in-8° de 33 p. (Publication de la Société d'histoire des Juifs d'Alsace-Lorraine.)

Cette conférence, faite à Colmar le 27 mars 1907, a d'abord paru comme supplément de la *Strassburger Israelitische Wochenschrift* (n° du 8 août 1907). M. B. y expose, avec les qualités qu'on lui connaît, comment les Juifs d'Alsace, devenus citoyens en 1791, méritèrent ce bienfait ou plutôt ce droit, dont leurs ennemis les jugeaient indignes, en créant des écoles, des ateliers, des journaux. La régénération intérieure justifia l'émancipation légale. Œuvre d'autant plus méritoire, aurait pu ajouter M. B., qu'elle fut souvent contre-carrée par l'hostilité des autorités, compromise par les décrets de 1808, qui visaient avant tout les Juifs d'Alsace, mis littéralement hors la loi. M. B., avec sa compétence particulière de pédagogue, s'étend surtout sur l'œuvre scolaire, qui fut effectivement la grosse affaire, et là il n'a presque eu qu'à reprendre une de ses anciennes conférences (*Revue*, XXVI, *Actes*). — Grâce à leurs propres efforts, les Juifs d'Alsace finirent par entrer dans la société moderne et M. B. montre l'Alsace juive régénérée en moins d'un demi-siècle, gagnant la sympathie des chrétiens et rayonnant sur toute la France israélite. Au point de vue économique, il aurait pu insister sur la véritable révolution qui transforma une population de petits marchands, de colporteurs, misérable et confinée dans les campagnes, en agglomérations urbaines, adonnées à l'industrie et au commerce, concourant à la prospérité du pays. Au point de vue religieux, il aurait pu insister sur le rôle joué par l'Alsace vis-à-vis du judaïsme français, lui versant des éléments conservateurs, arrêtant par sa résistance les tentatives de réforme. Mais dans une conférence on ne peut pas, et même on ne doit pas tout dire. Celle de M. B. se lit avec plaisir, parce qu'elle ne cherche pas à développer et à approfondir, mais qu'elle présente des aperçus dans le style familier et spirituel de la causerie.

Bloy (Léon). Le salut par les Juifs. Edit. nouv., revue et modifiée. Paris, Victorion, 1906 ; in-8° de vii + 163 p.

Bludau (A.). Juden u. Judenverfolgungen im alten Alexandria. Munster, Aschendorff, 1906 ; gr. in-8° de v + 128 p. M. 2,80.

Böckenhoff (K.). Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlands. Munster, Aschendorff, 1907 ; in-8° de vii + 128 p. M. 2,50.

Böhmer (J.). Das erste Buch Mose ausgelegt für Bibelfreunde. Stuttgart, Greiner et Pfeiffer, 1905 ; in-8° de viii + 495 p. M. 5.

Böhmer (J.). Das Buch der Psalmen ausgelegt für Bibelfreunde. Leipzig (G. Strübig), 1907 ; in-8° de viii + 476 p. M. 5.

Böklen (E.). Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung. Leipzig, Hinrichs, 1907 ; gr. in-8° de iv + 148 p. (Mythologische Bibliothek, I, 2-3). M. 4.

Bondy (G.). Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren u. Schlesien von 906-1620. 2 vol. Prague, Neugebauer, 1906 ; gr. in-8° de xii + 1151 p.

Borrow (G.). The Bible in Spain. Londres, Murray, 1907 ; in-8° de 864 p. 2 s. 6 d.

Boscheron (A.). Babylone et la Bible. Le Code de Hammourabi et le livre de l'Alliance. Thèse. Caen, impr. Charles Valin, 1906 ; in-8° de vi + 107 p.

Bosse (A.). Untersuchungen zum chronologischen Schema des Alten Testaments. Programme. Cœthen, 1906 ; in-4° de 23 p.

Bousset (W.). Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Auflage. Berlin, Reuther et Reichard, 1906 ; gr. in-8° de xv + 618 p. M. 12.

Cf. *Revue*, XLVI, 293.

Brandes (E.). Job og Praedikeren oversatte. Copenhague, 1906 ; in-8° de 160 p.

Brann (M.). Geschichte der Juden in Schlesien. IV. Breslau, Kœbner, 1907 ; in-8° de 105-150 et lxxi-lxxvi p. M. 1.

Brann (M.). Ein kurzer Gang durch die jüdische Geschichte. Kötzschenbroda et Leipzig, Thalwitzer, 1907 ; in-16° de 81 p.

Nouvelle édition, remaniée, d'une brochure parue en 1895.

Breme (M. Th.). Ezechias und Senacherib. Exegetische Studie. Fribourg, Herder, 1906 ; gr. in-8° de xii + 133 p. M. 3,20 (Biblische Studien, éd. Bardenhewer, XI, 5).

Breuer (R.). Aus dem Tagebuch einer jüdischen Studentin. Francfort, Knauer, 1907 ; in-8° de 16 p. M. 0,60.

Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz aus dem literarischen Nachlasse derselben herausgegeben von A. Berliner. Francfort, Kauffmann, 1907 ; gr. in-8° de vii + 90 p. (Tirage à part du « Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft », IV).

Voir le compte rendu d'autre part.

Briggs (C. A.) et Hügel (F. v.). The Papal Commission and the Pentateuch. Londres, 1906 ; in-8° de iv + 64 p.

Briggs (C. A.) et Hügel (F. v.). La Commission pontificale et le Pentateuque. Paris, Picard, 1906 ; in-8° de 78 p.

Traduction du précédent. A la suite du décret pontifical du 27 juin 1906 sur l'authenticité du Pentateuque, M. Briggs, savant protestant, a adressé au baron de Hügel, savant catholique, une lettre où il réfute le décret du pape, qui ne tient pas compte « du magnifique travail de la critique ». Le baron de Hügel, dans sa réponse, abonde dans le même sens ; ne considérant le décret que comme « une simple direction », il reprend et fortifie les arguments de son correspondant.

Briggs (C. A. et E. G.). A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms. 2 vol. New-York, Scribner, 1906-07 ; in-8° de cx + 422 et viii + 572 p. (The International Critical Commentary).

Brinton (J.). Bible character-sketches. Londres, Siegle, 1905; in-8° de 116 p. + 2 cartes. 1 s. 6 d.

Brisset (J. P.). Les prophéties accomplies. Daniel et l'Apocalypse. Paris, Leroux, 1906; in-12° de 299 p. 3,50.

Le titre ne trompe pas : livre sans valeur.

Brockelmann (C.). Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. In Zwei Bänden. Band I, Laut- und Formenlehre. 1-4. Lief. Berlin, Reuther et Reichard, 1907; gr. in-8° de 1-496 p.

Brockelmann (C.). Semitische Sprachwissenschaft. Leipzig, Göschen, 1906; in-8° de 160 p. (Collection Göschen, vol. 291).

Brockington (A.-A.). Old Testament miracles in the light of the Gospel. Edimbourg, Clark, 1907; in-8° de xv + 144 p. 3 s.

Brooke (A.-E.) et Mc Lean (N.). The book of Judges in Greek according to the text of Cod. Alexandrinus. Cambridge, 1906; in-8° de viii + 46 p.

Brown (F.). A hebrew and english lexicon of the Old Testament, with an appendix containing the biblical Aramaic, based on the Lexicon of Gesenius. Part XII and XIII : שכר—תשעים. Oxford, 1906.

Brown (H.-G.). The historical bases of religions : primitive, Babylonian and Jewish. Boston, Turner and C°, 1906; in-12° de 9 + 319 p. D. 1,50.

Bruston (C.). L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif. Paris, Fischbacher, 1906; in-8° de 40 p.

Bruston (C.). Les plus anciens prophètes. Etude critique. Abdiah, Joël, Zakarie IX-XI, Amos, Hosée. Paris, Fischbacher, 1907; in-8° de 48 p. (Extrait de la Revue de théologie et des questions religieuses).

Buber (M.). Die Geschichten des Rabbi Nachman, ihm nacherzählt. Francfort, Literarische Anstalt, 1906; in-8° de ix + 154 p. M. 3.

Büchler (A.). Der galiläische 'Am ha-'Ares des 2. Jahrhunderts. Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Vienne, Hölder, 1906; in-8° de 338 p. M. 6.

Budde (K.). Geschichte der althebräischen Literatur. Apokryphen und Pseudoepigraphen von A. Bertholet. Leipzig, Amelang, 1906; in-8° de xvi + 433 p. M. 7,50 (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, VII, 1).

Bulletin de l'Alliance israélite universelle. Troisième série, n° 31, année 1906. Paris, rue de Trévise, 35; in-8° de 229 p.

Plusieurs chapitres intéressent nos études. Le chapitre ii (Israélites de Russie) s'occupe de la question juive à la Douma et des pogromes de Bialystock et de Siedletz : le chap. iii (Israélites de Roumanie) des persécutions légales et des troubles agraires de Moldavie ; le chap. iv (Israélites de Perse) de l'histoire contemporaine des communautés de Tussurcane, Nehavende, Naubendégoun, ainsi que des incidents survenus à Ispahan en février 1907.

Le chap. v (Israélites de Turquie d'Asie) est moins tragique ; ce sont des notes de voyage de M. Niégo dans des communautés de l'Asie Mineure, à Ourpha, où l'on montre, dans une mosquée, la grotte et le berceau d'Abraham, à Diarbékir, à Séverek, où les Kurdes décapitent les cadavres juifs et jettent les têtes dans la rivière pour obtenir la pluie, à Tchermouk ou Tchernik, à Djézireh, dont la synagogue remonterait à Ezra, et à Mossoul, où la plus ancienne synagogue, fort belle, compterait 1264 années d'existence. Le chap. vi (Israélites de Tripolitaine) contient un extrait d'un rapport de M. N. Slousch sur les Juifs troglodytes du djebel Gharian, du djebel Iffren, du djebel Nefoussa. M. Sl. a fait également paraître des notes de voyage dans le *Jewish World*.

Bulletin de l'Alliance israélite universelle. Troisième série, n° 32, année 1907. Paris, 45, rue La Bruyère ; in-8° de 225 p.

Extrait de la table des matières : Israélites de Russie (agitation à Odessa), de Roumanie (les troubles agraires de mars 1907, expulsions, législation), du Maroc, de Perse (rapport intéressant sur la communauté de Kachan).

Bullinger. Sheol and Hades. Biblical meaning and usage of these words. Londres, chez l'auteur, 1905 ; in-4°.

Burton (A.-H.). De profetie in hoofdtrekken geschetst. S'Gravenhage, Voorhoeve, 1907 ; in-8° de 32 p. 0,15.

Carlebach. An Horebs Höhen. Zweiter Teil. 10 Predigten zum Feste der Gesetzgebung. Chez l'auteur, rabbin à Lubeck, [1907] ; in-8° de 77 p. M. 2.

Carus (P.). The story of Samson and its place in the religious development of mankind. Londres, K. Paul, 1907. 4 s. 6 d.

Caspari (W.). Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im Alten Testament. Die Wortbedeutung der lautlichen Verwandten von כָּבוֹד, dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen. Thèse. Erlangen, 1907 ; in-8° de 106 p.

Century Bible (The). Chronicles. Introduction, revised Version, with notes, index and map. Ed. by W.-R. Harvey-Jellie. Londres, Jack, 1906 ; in-12° de 155 p. — The Minor Prophets, vol. 2 .. by S.-R. Driver, 1906 ; xvi + 337 p. — Ezekiel... by W.-F. Lofthouse, 1907 ; 347 p — Deuteronomy and Joshua... by H. Wheeler Robinson, 1907 ; 394 p.

Chajes (H.-P.). La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo. Florence, impr. Galletti e Cassuto, 1905 ; in-8° de 15 p (Extrait de la Rivista israelitica, II).

Chajes (H.-P.). Un commento di R. Shelomô b. Ha-Jathom. Florence, impr. Galletti e Cassuto, 1906 ; in-8° de 14 p. (Tirage à part de la Rivista Israelitica, III).

Salomon b. ha-Yatom est un talmudiste de l'Italie méridionale dont on ne connaissait jusqu'ici que des extraits cités par d'autres auteurs. M. Chajes a mis la main sur son commentaire de *Moëd Katon*. Il utilise les commentaires de Rabbénou Guerschom et de R. Hananel, ainsi que l'Arouch ; il fait usage

de gloses italiennes et arabes. Il cite également ses commentaires de *Berachot* et de *Eroubin*. M. Ch. croit qu'il est à peu près contemporain d'Abr. ibn Ezra.

Chalom (J.). Les Israélites de la Tunisie, leur condition civile et politique (étude de droit international et de législation coloniale). Thèse pour le doctorat. Paris, Arthur Rousseau, 1907; in-8° de xv + 199 p.

Cette thèse, reçue avec la mention « éloges », doit être mise dans le commerce avec une préface de M. Maurice Colin, député, professeur à l'Université d'Alger. — Après un rapide historique, dont les sources ne sont pas toujours indiquées, l'auteur examine « la condition civile et politique » des Juifs de Tunisie, qui sont au nombre de 62,540, d'après une statistique de l'Alliance israélite (*Bulletin*, 1904). — Au contact de l'Europe, la Tunisie s'est imprégnée des idées modernes. En 1857, après la condamnation et l'exécution du juif Batto-Sfez, accusé de blasphème, le bey, sous la pression de la France, jura fidélité au « Pacte fondamental », qui proclamait l'égalité de tous les sujets devant la loi. Mais cette Constitution fut abolie, par suite du soulèvement des tribus (1864). Aussi les Israélites accueillirent-ils avec joie le protectorat de la France, qui en fit des demi-Français, puisque c'est la France qui désormais se trouve, à l'extérieur, « chargée de la protection des intérêts tunisiens et des nationaux de la Régence » et, à l'intérieur, garantit la sécurité des personnes. Mais les Juifs, privés de droits politiques, et à qui la naturalisation française est autant dire impossible, continuent à être exclus de l'armée et des fonctions publiques.

En revanche, le droit juif est, en Tunisie, officiellement reconnu et sanctionné. « Point de contrainte dans la religion, dit le Coran; la vérité se distingue assez de l'erreur. » En vertu de ce principe, les Israélites de la Régence ont toujours joui d'une certaine autonomie. Cependant, un décret beylical du 3 septembre 1872 limita la juridiction rabbinique aux matières de statut personnel (mariage, succession, etc.). Le protectorat français respecta cette institution, mais la réorganisa et créa, en 1898, le Tribunal rabbinique de Tunis, rétribué par l'État, et dont les jugements sont exécutés par le gouvernement musulman. — A en croire l'auteur, les Juifs de Tunisie renonceraient volontiers au statut mosaïque si, comme les Algériens, ils pouvaient *opter* pour la législation française. Depuis 1905, un mouvement important se dessine dans ce sens. L'ouvrage que nous venons d'analyser en est une nouvelle et fort intéressante manifestation. — S. S.

L'édition du commerce a paru avec le millésime de 1908 (xvi + 200 p.). La préface de M. Colin, fort élogieuse pour l'auteur, conclut quant au fond au rétablissement du régime qui existait en Tunisie avant l'établissement du protectorat : « l'accès de la nationalité française pour l'élite, pour la masse la possibilité d'opter pour notre législation et la compétence des juridictions françaises, héritières du tribunal consulaire. » Les deux juristes ne se dissimulent sans doute pas ce que cette solution peut avoir d'arbitraire.

Cheyne (T.-K.). Traditions and beliefs of ancient Israel. Londres, Black, 1907; in-8° de xx + 591 p.

Child (T.). The Bible : its rational principle of interpretation. Londres, Clark, 1907; in-12° de 99 p. 1 s.

Classen (W.). Biblische Geschichte nach der neueren Forschung für Lehrer und Eltern. 2. Teil : Altes Testament. Hambourg, Boysen, 1907; gr. in-8° de viii + 146 p. M. 2.

Clay (A.-T.). Light on the Old Testament from Babel. Philadelphie, Sunday School Times Co, 1907; in 8° de 16 + 437 p. 2 d.

Cobb (W.-H.). A criticism of systems of Hebrew metre. An elementary treatise. Oxford, Clarendon Press. 1905; in-8° de VIII + 216 p. 6 s.

Coblenz F.). Bibelkritik im Religionsunterricht. Francfort, [Kauffmann, 1907]; in-8° de 16 p. M. 0,50 (Tirage à part des Monatsblätter de Brüll).

Cet essai avait paru précédemment dans la *Jew. Quart. Rev.* de 1906.

Coblenz (F.). Predigten. Neue Folge. Francfort, Kauffmann, 1907; in-8° de 142 p. M 3

Cohen (Hermann). Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin, Poppelauer, 1907; in-8° de 79 p. M. 1,20.

Le célèbre professeur de Marbourg, M. Hermann Cohen, qui est un des chefs du néo-criticisme allemand, est en train de devenir le philosophe du judaïsme d'outre-Rhin, et il est d'autant plus regrettable que ce travail, qui a d'abord paru dans le *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, X (1907), et qui est sans doute destiné au grand public, ne soit pas plus populaire, plus « gemeinfasslich ». Avec la haute autorité de sa pensée et de son caractère, M. C. pose les fondements de la religion morale, dont le type est le monothéisme éthique des prophètes, et fait la leçon à l'État et à la religion d'État. On pourrait formuler des réserves sur la manière, encore plus systématique que celle de Lazarus, d'habiller les idées bibliques d'un vêtement criticiste et je ne sais si l'exégèse et l'histoire des religions trouveront toujours leur compte avec les théories de M. Cohen. Mais M. Cohen n'est pas un historien, c'est un philosophe. Sa pensée est parfois difficile à saisir et surtout à suivre; mais, vigoureuse à la fois et sereine, elle réserve à celui qui se donne la peine de la pénétrer une véritable jouissance intellectuelle.

Cohn (E.). Suchet mich, so lebet ihr! Moderne Schrifterklärungen und Andachten. Berlin-Charlottenbourg, Virgil Verlag, 1907; in-8° de 112 p. M. 1,50.

Conrad (L.). Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907; gr. in-8° de VIII + 248 p. M. 4.

Cook St.-A.). Critical notes on Old Testament history. The traditions of Saul and David. Londres, Macmillan et C°, 1907; gr. in-8° de XXVIII + 160 p. 2 s. 6 d.

Cornill (H.). Der israelitische Prophetismus in fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert. 6. verb. Aufl. Strasbourg, Trübner, 1906; in-8° de VII + 185 p. M. 1,50.

Cornill (C.-H.). Introduction to the canonical books of the Old Testament, transl. by. J.-H. Box. Londres, Williams et Norgate, 1907; in-8° de 566 p. 10 s. 6 d.

Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda inscrip-

tiones aramaicas continens. Tomus II, fasciculus primus. Paris, Imprimerie Nationale (Klincksieck), 1907; in-4° de 250 p. — Tabulæ, fasciculus primus (Tab. I-LXX); 1906, in-4°.

Ce volume du Corpus contient les fameuses inscriptions sinaïtiques.

Danvers (F.-C.). Israel redivivus. History of tribes of Israel, distinct from that of Judah, from times when Biblical account of them came to an end. Londres, Banks, 1905; in-8° de 314 p. 3 s. 6 d.

Daubney (W.-H.). The three additions to Daniel. A study. Cambridge, 1906; in-8° de xv + 258 p.

Debré (S.). Catéchisme à l'usage de la jeunesse israélite. Paris, librairie Durlacher, 1906; in-16° de 139 p.

Nous ne nous occupons ici ni de théologie, ni de pédagogie. Mais le petit livre de M. D. a une valeur documentaire pour l'historien; un catéchisme écrit par un rabbin, adopté dans les écoles, est un témoin des idées moyennes du judaïsme français de ce temps. Si l'on compare, à ce point de vue, ce précis à ses devanciers, on est frappé de ce qu'il a de plus simple et de plus souple; moins de formules raides, d'affirmations catégoriques, de ces définitions qui emprisonnent l'idée. M. D. insiste sur la description de la vie israélite avec toutes ses manifestations, cérémonies du temple et de la famille; il analyse brièvement la Bible et le Talmud et reproduit en partie les principales prières. — Il a conservé l'ancien mode d'exposition par demandes et réponses. Ce système nous paraît peu approprié à l'enseignement de la religion juive, qui ne comporte pas de vérités toutes faites exprimées sous une forme invariable. Héritage de la pédagogie catholique, il est généralement abandonné aujourd'hui dans l'enseignement. La meilleure méthode n'est pas la plus limitative, mais la plus suggestive: celle-ci est paresseuse, dispensant le maître d'expliquer et l'élève de réfléchir. Ce que M. D. a bien attrapé, c'est la langue qui convient, familière, un peu ample, je dirais presque homilétique, parsemée de maximes talmudiques. De-ci de-là on relève un terme abstrait ou obscur; mais il est difficile d'arriver du premier coup à l'expression simple et précise.

Delitzsch (F.). Jewish artisan life at the beginning of the Christian era. Londres, Hutchinson, 1907.

Delitzsch (F.). Mehr Licht! Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion. Ein Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1907; in-8° de 64 p. + 2 tables et 50 fig.

Delitzsch (F.). Babel and Bible, three lectures on the significance of Assyriological research for religion, embodying the most important criticism and the author replies. Chicago, Open Court Publ. C°, 1906; in-8° de 23 + 247 p 1 d.

Denkschrift zur Begründung des von dem Grossherzoglich Badischen Oberrate der Israeliten herausgegebenen Gebetbuchentwurfs. Carlsruhe, Verlag des Oberrates, [1907]; in-8° de 96 + 43 p.

Des-Masures (L.). Tragédies saintes: David combattant, David triomphant, David fugitif. Édition critique publiée par Charles Comte. Paris, Cornély, 1907; in-16° de 277 p. (Société des textes français modernes).

Dibelius (Martin). Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1906; gr. in-8° de VIII + 128 p. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 7).

Dietz (A.). Stammbuch der Frankfurter Juden. Geschichtliche Mitteilungen über die Frankfurter jüdischen Familien von 1349-1849, nebst einem Plan der Judengasse. Francfort, Goar, 1907; gr. in-8° de XII + 481 p. M. 18.

Voir les comptes rendus de M. Freimann dans le *Literarisches Centralblatt*, 1907, n° 27, col. 853, et de M. Löwenstein dans la *Z. f. H. B.*, XI, 137-141.

Dillon (E.-J.). The original poem of Job, translated from the restored text. Londres, Fisher Unwin, 1905; in-8° de XXIII + 150 p. 5 s.

Diwan des Jehuda Halevi. Eine Auswahl in deutschen Uebertragungen herausg. von G. Karpeles. Zweite Auflage. Leipzig, W. Kaufmann, 1907; in-8° de XI + 180 p.

M. Karpeles réédite son anthologie de Juda Halévi, dont la 1re édition a paru à Berlin en 1893 sans porter son nom (*Revue*, XXVI, 142). L'introduction (p. 1-19) reprend avec de petites modifications ce que K. a dit du poète et du philosophe dans sa *Geschichte der jüdischen Literatur* (I, 511-531); le philosophe, qui aurait pu d'ailleurs être laissé de côté ici, est trop vite expédié; pour le poète, comparer la conférence de M. J. Weill (*Rev.*, XXXVIII, Act.). — Les poésies de Juda Halévi sont groupées sous trois rubriques : poèmes religieux, sionides, poèmes profanes. Les traductions en vers allemands sont empruntées à S. Heller, A. Geiger, M. Sachs, S. I. Kämpf, M. Steinschneider, A. Sulzbach, Emil Cohn (traduction qui paraîtra prochainement), etc. Nous aurions aimé que M. K., qui a affirmé son talent poétique dans *Die Zionsharfe* (Leipzig, 1889), traduisît lui-même quelques poèmes récemment publiés par MM. Harkavy et Brody. De la célèbre sionide ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך, M. K. publie les versions de M. Rappaport et de S. Heller, et en appendice celles de Herder et de Mendelssohn. On connaît en français les traductions de J.-B. Bing de Metz, reproduite plusieurs fois (v. Carmoly, *Revue orientale*, II, 338), de Munk (Palestine, p. 627), de Wogue (*Archives israélites*, XI, [1850], 433; remaniée dans le *Guide du Croyant israélite*, p. 409; 2e éd., p. 417) et de M. J. Weill (*l. c.*, p. LXXXIX).

Doctor. Voir *Raschis Leben und Wirken*.

Dörwald (P.). Ausgewählte Psalmen übersetzt und kurz erklärt. Programme. Ohlau, 1906; in-8° de 61 p.

Douais (C.). L'étude de la Sainte-Écriture. Paris, Lecoffre, 1905; in-8° de 85 p.

Doumic (M.). La franc-maçonnerie est-elle juive ou anglaise? Paris, Perrin, 1906; in-16° de 100 p.

Dreyfus (R.). Alexandre Weill ou le Prophète du faubourg Saint-Honoré. Conférence. Paris, Durlacher, 1907; in-8° de 32 p.

Tirage à part de la *Revue*, LIII, Actes.

Dreyfus (R.). Alexandre Weill ou le Prophète du faubourg Saint-Honoré,

1811-1899. Paris, 8, rue de la Sorbonne, in-8° de 72 p. (Cahiers de la quinzaine, neuvième cahier de la neuvième série, 26 janvier 1908).

Réimpression du précédent — pourquoi ne l'avoir pas dit? — avec deux lettres sur Al. Weill reçues par l'auteur.

Dreyfuss (J.-H.). Allocution prononcée à l'occasion de l'inauguration du Temple de la rue Sainte-Isaure le jeudi 27 juin 1907. [Paris, 1907]; in-8° de 8 p.

Driver (S. R.). The book of the prophet Jeremiah. A revised translation with introduction and short explanations. Londres, Hodder, 1906; in-8° de LVI + 382 p.

Dubanowicz (E.). Stanowisko ludnosci zydowskiej w Galicyi wobec wybrów do parlamentu Wiedenskiego w roku 1907. Lemberg, 1907; in-8° de 40 p.

L'attitude des Juifs de Galicie dans les élections au Parlement de Vienne en 1907.

Dubnow (S. M.). Die Grundlagen des Nationaljudentums, autorisierte Uebersetzung aus dem Russischen von I. Friedländer. Berlin, Jüdischer Verlag, 1907; gr. in-8° de 69 p.

Duhm (B.). Das Buch Hiob in den Versmassen der Urschrift übersetzt. Neue Ausgabe. Tubingue, Mohr, 1908; in-8° de XX + 71 p. M. 0 80.

Duhm (B.). Die Psalmen in den Versmassen der Urschrift übersetzt. Neue Ausg. Tubingue, Mohr, 1907; in-8° de XXVIII + 222 p. M. 1,60.

Duhm (B.). Das Buch Jeremia in den Versmassen der Urschrift übersetzt. Neue Ausg. Tubingue, Mohr, 1907; in-8° de XXXIV + 153 p. M. 1,60.

Ces trois « nouvelles éditions » ne sont que des rééditions d'ouvrages parus respectivement en 1897, 1899 et 1903.

Dünsing (H.). Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente, nebst e. Abhandlung über den Wert der paläst. Septuaginta. Mit e. Wörterverzeichnis u. 4 Schrifttafeln. Gœtttingue, 1906; in-8° de X + 160 p. M. 8.

Eckardt (R.), Zickermann (E.), Fenner (F.). Palästinensische Kulturbilder. Beiträge zur Palästinakunde. Leipzig, Wigand, 1907; gr. in-8° de X + 260 p. avec 64 ill. et 2 plans. M. 5,50.

Ecker (J.). Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata mit Berücksichtigung der übrigen alten Versionen untersucht. Trèves, imprimerie « Paulinus », [1906]; in-8° de 108 p. M. 2 (Extrait de la Festschrift zum Bischofs-Jubiläum Trier).

Eckstein (A.). Geschichte der Juden im Markgrafentum Bayreuth. Bayreuth, Seligsberg, [1907]; in-8° de VII + 130 p. M. 3.

Edghill (E.-A.). An enquiry into the evidential value of prophecy. Londres, 1906; in-8° de XXXVIII + 627 p.

Eiselen (C.). The Minor Prophets. New-York, Eaton and Mains, 1907; in-12° de 741 p. D. 2 (Commentary of the Old Testament, ed. D. Whedon, 9).

Elbogen (I.). Voir *Lehranstalt*.

Elbogen (I.). Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Berlin, Mayer et Müller, 1907; in-8° de VIII + 192 p. (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Band I, Heft 1-2).

La « Lehranstalt » de Berlin fait paraître dorénavant, à la place des annexes aux rapports annuels, des fascicules discontinus qui renfermeront des mémoires dus aux maîtres et aux élèves de l'établissement. Cette forme de publication élargit considérablement le champ du travail et l'on est autorisé à concevoir les meilleures espérances de la nouvelle entreprise.

Le livre de M. Elbogen ouvre la série. La première partie de ses Études est consacrée aux éléments principaux de la prière du matin : le Schema et la Tefilla. L'examen historique du développement subi par les bénédictions qui précèdent et qui suivent le Schema est précédé d'une étude approfondie sur un terme insuffisamment expliqué jusqu'ici : פרס על שמע. En confrontant toutes les citations de ce terme qu'on relève dans la littérature tannaïtique et talmudique, M. E. démontre clairement qu'il constitue « l'ancienne désignation technique de la récitation du schema et des bénédictions y ressortissant dans la prière en commun du matin » et, plus précisément, de la récitation verset par verset. Cette étude éclaire en même temps la technique de l'ancien office synagogal. Si vraiment la valeur d'une hypothèse se montre en ce qu'elle fournit la base la plus propre à résoudre tous les problèmes de détail, l'explication de M. Elbogen est certainement la seule possible, car elle permet, comme l'auteur l'établit, d'expliquer tous les passages obscurs.

M. E. examine ensuite l'âge du Schema et montre l'introduction successive de ses trois parties. A relever particulièrement la démonstration que l'adoption de la troisième partie (ויאמר) est uniquement due à la mention de la sortie d'Égypte. De là, il passe à l'examen des morceaux qui précèdent et suivent la prière proprement dite. Il commence par rétablir la forme primitive du « yocer » à l'aide des textes existants et des fragments de la Gueniza qu'il publie à cette occasion. Ici, aussi bien que dans l'étude des morceaux suivants, ce qu'il y a de nouveau et d'important, c'est l'insistance avec laquelle M. E. fait ressortir la différence, voire l'opposition entre le développement du rite palestinien et celui du rite babylonien. D'après lui, la plupart des additions dans le genre des pioutim proviennent de la Palestine. L'importance de cette opposition, qu'on a à peine remarquée jusqu'à présent et que l'auteur établit surtout par les fragments qu'il publie ici pour la première fois, apparaît aussitôt dans la facilité avec laquelle elle donne la clef de plus d'une énigme. — En étudiant la prière « Ahava rabba », M. E. exprime l'opinion que la différence, si insignifiante en apparence et pourtant si souvent relevée, entre le début « Ahava rabba » et le début « Ahavat olam » s'explique par l'absence de la prière pour la restauration de la nation juive dans les formules liturgiques qui commencent de la seconde manière. Dans le morceau suivant, אמת ויציב, il fait également ressortir l'opposition entre le processus babylonien et celui de la Palestine.

L'étude de la Tefilla, le deuxième élément essentiel de l'office du matin, est également introduite par l'explication du terme caractéristique עבר לפני התיבה. M. Elbogen montre avec beaucoup de justesse que cette expression ne signifie pas, comme on l'a admis couramment jusqu'ici, « officier » en

général, mais exclusivement « réciter la Tefilla à haute voix ». De nouveau, cette démonstration ouvre d'un coup l'intelligence de nombreux passages restés énigmatiques et contribue grandement à faire comprendre la technique de l'ancien culte synagogal. En examinant l'âge de cette prière, l'auteur touche à une question théologique brûlante, celle de la prière individuelle; il montre combien est fausse et inconsidérée l'assertion de Schürer, de Bousset et de leurs fidèles, quand ils affirment que la forme rigide de la prière juive étouffait la piété individuelle. Il établit qu'une place était faite à la prière personnelle dans les תחנונים, qui devaient venir à la suite de la prière officielle, exclusivement collective. — M. E. complète ses études antérieures sur la question (*Geschichte des Achtzehngebets*, Breslau, 1903; cf. *Revue*, XLVI, 282) en publiant un grand nombre de textes qui proviennent de la Gueniza, et parmi lesquels une amplification poétique de la première bénédiction excite un intérêt particulier; c'est une contribution à la question du « piout dans la tefilla ».

La seconde partie de ces Études est consacrée au « culte du jour du Pardon dans la liturgie ». L'importance en apparaît suffisamment si l'on considère que « ce sujet se rapporte à la partie centrale de l'office de la fête la plus importante de l'année » et que l'auteur a réuni là des matériaux extrêmement considérables, on peut même dire, dans l'état actuel de la question, tous les matériaux, pour la plupart entièrement inconnus jusqu'ici. Et ainsi cette partie de son livre, avec les nouveaux résultats qu'elle apporte, représente, elle aussi, un notable enrichissement de la science.

La forme de l'Aboda dans la liturgie du jour du Kippour à l'époque la plus ancienne consistait, d'après M. E., dans la simple récitation de la description qu'en donne le traité de la Mischna de Yoma. Cette Aboda primitive (publiée en appendice d'après quatre fragments différents), qui commençait par les mots שבעת ימים, apparaît en effet comme étroitement apparentée à la Mischna. — Le traitement poétique de l'Aboda, qui commence bientôt, porta principalement, le contenu de la cérémonie même étant fixé, sur l'introduction, qui devint finalement la partie principale par l'étendue et par les idées, tandis que le sujet proprement dit du poème était expédié en peu de mots. M. E. montre comment l'Aboda prend peu à peu la forme du piout, comment l'acrostiche (qu'il porte sur l'alphabet ou sur le nom de l'auteur) et la rime s'introduisent. De l'Aboda la plus ancienne, celle qui commence par אתה כוננת, d'une forme relativement simple, l'auteur nous conduit à travers les productions les plus variées jusqu'au poème compliqué d'un Saadia. La rime apparaît à partir de l'époque de Kalir, et ici l'influence de la poésie arabe contemporaine se fait naturellement sentir. Les hors-d'œuvres augmentent : la prière que le grand-prêtre récite en entrant dans le saint des saints est de plus en plus développée et des prologues רשות viennent s'y ajouter. — La fin du chapitre montre le passage de l'œuvre individuelle du poète à l'institution fixe du culte public.

A cette étude se rattache une histoire complète de la littérature de l'Aboda : en outre du mérite d'une classification laborieuse et exacte, l'auteur s'est acquis celui d'avoir résolu plus d'une question controversée et d'avoir fourni d'abondants matériaux inédits. On remarquera la démonstration de l'existence d'une Aboda de Minha par Yosé b. Yosé, la découverte de l'Aboda de Kalir, d'une nouvelle Aboda de Saadia, l'étude sur les poésies de Gabirol qui se rapportent au même sujet et qui sont pour la plupart retrouvées ici, enfin le grand nombre de textes anonymes.

L'appendice, intitulé « Nouveaux textes d'Abodas » et fort de près de cent pages, forme le complément notable de la partie historique. M. Elbogen y a

livré à la science, d'après tous les manuscrits et fragments accessibles, des textes jusqu'à présent inédits. De brèves notices indiquent les allusions et les citations bibliques et talmudiques, et fournissent des indications littéraires sur l'origine et la nature des sources. Cet appendice comprend vingt textes nouveaux, dont chacun constitue un petit travail scientifique.

Il faut remercier M. Elbogen d'avoir détaché de ses travaux sur l'histoire du culte juif ces quelques chapitres pour les livrer au public. Non seulement ils enrichissent considérablement un domaine encore peu exploré par la publication de textes dont on ne saurait exagérer l'intérêt, mais encore ils nous montrent ce que nous pouvons attendre des nouvelles études de l'auteur. — *F. Goldmann.*

La première partie de ces études a d'abord paru en anglais dans la *Jew. Quart. Rev.*, XVIII, 587-599 ; XIX. 229-249 ; 704-720. Voir aussi l'article de M. Blau dans *Revue*. LV, 209 et s. et la réponse de M. Elbogen d'autre part.

Elhorst (H.-J.). Israel in het licht der jongste onderzoekingen. Haarlem, 1906 ; in-8° de 33 p.

Engel (J.). Die Juden in Babylonien unter den persischen Königen während des zweiten Tempels bis nach dem barkochbäischen Kriege. Storozynetz, impr. H. Wallach (chez l'auteur), 1907 ; in-8° de 46 p.

Engel (M.). Wirklichkeit und Dichtung. Aufschlüsse in und zu I Mose 2-4 ; 6, 1-14 ; 9, 18-27 ; 11 und 12, 1-6. Dresde, Baensch, 1907 ; gr. in-8° de x + 301 p. et 2 cartes.

Engert (Th.). Die Urzeit der Bibel. 1. Die Weltschöpfung. Mit einer allgemeinen Einführung in die Exegese. Munich, Lentner, 1907 ; in-8° de iv + 53 p. M. 1,20.

Eppenstein (S.). Zur Würdigung der Exegese Joseph Kara's. Francfort, impr. Golde, 1907 ; in-8° de 32 + 28 p.

Voir le compte rendu de M. Poznanski, LIV, 147 et suiv.

Erbt (W.). Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. I. Heft. Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des IX. und VIII. Jahrhunderts. Leipzig, Pfeiffer, 1907 ; gr. in-8° de iii + 88 p. M. 4.

Eschelbacher (J.). Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Leipzig, Fock, 1907 ; in-8° de iv + 64 p. M. 1,50 (Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).

Nous avions eu le plaisir d'entendre cette conférence ; nous l'avons revue avec plaisir, développée et augmentée de références. Le savant auteur de l'ouvrage *Das Judentum und das Wesen des Christentums* (v. *Revue*, LI, 196-198), dont une seconde édition vient de paraître, défend le judaïsme et sa littérature contre les peintures tendancieuses des théologiens protestants. Sa conférence est divisée en deux parties. Dans la première, il montre que la critique protestante, tout en se livrant avec ardeur à l'étude de l'Ancien Testament, s'est laissé guider par des préoccupations étrangères, notamment par la christologie, qui a jeté son ombre sur le prophétisme hébreu ; et il suit l'histoire des études bibliques dans l'Église ancienne, à l'époque de la Réforme et de nos jours (débat *Bibel-Babel*, etc.). — Dans la seconde partie, il s'attaque principalement à Schürer, dont l'ouvrage est aussi pauvre pour la vie

intérieure et la religion des Juifs qu'il est abondant et précis pour leur histoire politique, et à Bousset, dont le livre est « un amalgame arbitraire d'éléments disparates ». Il soutient que ces deux auteurs n'ont compris ni la « Loi » en général, ni le sabbat en particulier et que les véritables sources de la religion du judaïsme ne sont pas les Apocryphes, ni surtout les Apocalypses, mais les ouvrages rabbiniques. Après avoir décrit à ce point de vue la vie religieuse des Juifs de Palestine, l'auteur passe à la Diaspora, dont il marque l'importance et l'influence. Enfin, et c'est peut-être la partie la plus originale de l'ouvrage, il esquisse à grands traits l'histoire des Juifs au moyen âge et à l'époque moderne, en montrant qu'ils ont conservé en tout temps et en tout lieu leur vitalité religieuse, leur indépendance morale et leur esprit de sacrifice. — Cette étude savante et souvent éloquente donne bien, comme le dit l'auteur, une image raccourcie, mais fidèle, de l'esprit et de l'activité du judaïsme, de sa place dans le monde et de ses relations avec les autres religions et civilisations.

Eulenburg (O. v.). Von Asdod nach Ninive im J. 711 v. Chr. 3. Folge. Die Busse von Ninive. Leipzig, 1906 ; in-8° de 168 p.

Ezra (N.-E.-B.). Shabbethai Sebi, Pseudo-Messiah. Londres, Probsthain, 1907 ; in-8° de 14 p. 1 s.

Faerden (M. J.). Det gamla Testamentet i den nyare bibelforskningens ljws. Stockholm, Ekman, 1906 ; in-8° de 103 p. Kr. 3,50.

Faïtlovitch (J.). Gli Ebrei d'Abissinia (Falascia). Impressioni dal vero. Acqui, impr. Tirelli, 1907 ; in-8° de 17 p.

Feilchenfeld (W.). Systematisches Lehrbuch der israelitischen Religion für die reifere Schuljugend in Religionsschulen und höheren Lehranstalten. 4. verb. Aufl. Francfort, Kauffmann, 1907 ; in-8° de XVI + 172 p. M. 1,60.

Feldmann (F.). Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55. Fribourg, Herder, 1907 ; gr. in-8° de VIII + 205 p. M. 5.

Histoire et critique des opinions antérieures. Les quatre morceaux en question sont authentiques. Le serviteur de Dieu n'est ni le peuple d'Israël, ni un individu : ce n'est pas un contemporain du prophète, mais une figure d'avenir, à la fois prophète, prêtre et roi : c'est le Messie.

Fenton (A.) and Abbey (J.). The Bible and Wine. Londres, Partridge, 1907 ; in-8° de 157 p. 2 s. 6 d.

Festschrift zum achtzigsten Geburtstage... des Herrn Rabbiners Dr Wolf Feilchenfeld... herausgegeben von Rabb. Dr Kœnigsberger-Pleschen und Rabb. Dr Silberberg-Schrimm. Pleschen et Schrimm, chez les éditeurs, 1907 ; gr. in-8° de 76 (partie allemande) et 49 (part. hébr.) p., avec un portrait du jubilaire.

A l'occasion du 80e anniversaire du rabbin de Posen, W. Feilchenfeld, né à Gross-Glogau le 10 juin 1827, un certain nombre de ses amis et de ses disciples (il dirige, si nous ne nous trompons, une école talmudique) lui ont offert un volume de Mélanges. Les travaux étant de qualité moyenne, il suffira d'analyser les plus intéressants et de nommer les autres.

Partie allemande. M. B. Kœnigsberger a écrit un ouvrage sur « les Mythes grecs, les légendes et traditions allemandes et leurs parallèles dans la littérature juive ». Il en donne ici (p. 1-11) un spécimen de la première partie, en rapprochant deux épisodes de la légende d'Héraclès, les combats contre l'hydre de Lerne et contre le géant Antée, de certains passages talmudiques et midraschiques. La première analogie est purement factice ; la seconde est plus spécieuse, mais est bornée à un trait unique. D'une façon générale, il n'est plus permis aujourd'hui de faire de la mythologie comparée à l'aide d'un petit nombre de textes interprétés par la méthode littéraire. Les pages les plus intéressantes sont celles du début, où l'auteur, dont l'érudition est très étendue, a réuni ce que le Talmud et le Midrasch savent de la langue et de la science grecques. (P. 11, lire : R. Simon b. Zémach.) — Le co-éditeur de M. K., M. Silberberg, reprend un sujet souvent traité, et sans y apporter de données nouvelles, dans son article « Pédagogie d'après le Talmud » (p. 12-20). M. Bacher a fait naguère un exposé plus complet et plus critique de la question dans le *Jahrbuch für jüd. Gesch. und Liter.* — Sous le simple titre « Posnania und Polonia », M. Berliner publie (p. 21-30) des lettres se rapportant soit à un épisode de l'histoire de la communauté de Posen au XVIIIe siècle, soit à la mission de Jacob Sélek, député des Juifs polonais auprès du pape Clément XIII. — Les deux études qui suivent intéressent également les annales du ghetto de Posen. M. L. Lewin expose les fonctions des « Schtadlanim » ou syndics de la communauté de Posen (XVIIe-XVIIIe siècles) et dresse la liste de ceux qui sont connus (p. 30-39). — M. J. Landsberger raconte à nouveau l'incendie qui dévasta la ville de Posen le 15 avril 1803 et détruisit la plus grande partie du quartier juif, ainsi que les mesures de secours qui furent prises à cette occasion (p. 40-46). — M. M. Lewin a assumé la tâche de réfuter les attaques dirigées par H.-S. Chamberlain, Harnack et Delitzsch contre la Bible et le judaïsme, qu'ils abaissent, le premier devant le « germanisme », le second devant le christianisme, le troisième devant le babylonisme (p. 47-65). — Enfin, M. A. Lœwenthal consacre une bonne notice (p. 66-76) à un livre de morale populaire qui fut assez répandu au moyen âge, le חיי עולם. Après avoir énuméré les auteurs qui le citent (la liste pourrait être augmentée ; v. p. ex. Catalogue Halberstamm, n° 345, p. 63), il montre (ce qu'on savait déjà, voir Brüll, *Jahrbücher*, V-VI, p. 83, n. 4, et VII, p. 184) qu'il est identique avec le ספר היראה de R. Yona b. Abraham le Hassid, qu'il faut distinguer de son שערי צדק. Il analyse ce petit écrit, dont il édite avec soin, dans la partie hébraïque (p. 43-49), une version abrégée d'après un ms. de la Bibliothèque de Hambourg. M. L. se propose d'exposer ailleurs les idées de R. Yona et sa place dans la littérature éthique. A noter que le חיי עולם contient, quelques mots français, ce qu'on explique par le séjour que l'auteur, espagnol, fit en France.

Au commencement de la *partie hébraïque* nous retrouvons M. Königsberger (p. 3-15), qui publie, d'après un manuscrit du *Midrasch Héfeç*, la « Baraïta des 33 (non : 32) Middot de R. Eliézer b. R. Yosé ha-Guelili », qu'il assure avoir découvert le premier dans ce manuscrit et dans celui du *Midrasch ha-Gadol*, édité depuis par Schechter. L'introduction et l'annotation, très érudites, mériteraient d'être examinées de près. Ce que l'auteur dit de la « Baraïta des 49 Middot de R. Natan » (p. 15) serait à compléter ou à rectifier par un article de M. Grünhut, réimprimé dans son נוצר האמת (Jérusalem, 1906). — M. H. Krauss donne quelques échantillons de pilpoul (p. 16-21) et M. S. Mannes des explications et des corrections (complétées par M. Kœnigsberger) d'un grand nombre de passages des commentaires de O. Bertinoro et de Y. T. Lipmann Heller sur la Mischna.

Feuchtwanger (Lion). Heinrich Heines « Rabbi von Bacherach ». Eine kritische Studie. Munich, J. Lindauersche Buchhandlung, 1907 ; in-8° de 116 p

Etude critique sur l'histoire et les sources du célèbre fragment de roman de Heine. L'auteur croit que Heine en a conçu l'idée au printemps de 1824, au sein du « Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums », qu'il en changea les tendances après sa conversion et qu'il l'avait à peu près achevé quand il l'abandonna. Il examine les personnages, la scène et le cadre du roman, pour lequel Heine a utilisé, outre les renseignements donnés par Zunz (et peut-être Jost), l'*Histoire des Juifs* de Basnage, les *Jüdische Merckwürdigkeiten* de Schudt (qui orthographie le nom de la ville Bacherach), les notices de Bartolocci et de Majus sur Abravanel, etc. Il montre que le rabbin Abraham et Sara ne sont pas des personnages historiques, mais des types. Une sévère appréciation littéraire termine l'ouvrage.

Fiebig (P.). Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung. 3. Berachoth. Der Mischnatractat « Segenssprüche » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. Mit einem Anhang, bietend : eine Reihe alter und wichtiger jüdischer Gebete. Tubingue, Mohr, 1906 ; in-8° de VII + 43 p. M. 1,20.

Les deux premiers volumes ont été signalés, *Revue*, LIII, 129 ; voir le quatrième à Krüger. M. Aptowitzer fait un compte rendu peu favorable de cette publication dans la *Monatsschr.*, LII, 112 et s., 252 et s., 372 et s.

Fiebig (P.). Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit. Gotha, Thienemann, 1907 ; in-8° de 32 p. (Beiträge zur Lehrerbildung, 36).

Findlay (G.-G.). The books of the Prophets in their historical succession. Vol. 2. The first Isaiah to Nahum. Londres, C. H. Kelly, 1907 ; in-12° de 216 p. 2 s. 6 d. — Vol. 3 : Jeremiah and his group ; in-12° de 260 p. 2 s. 6 d.

Fischer (B.). Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch. Ein Beitrag zur Erforschung der Legenden über die Personen des Alten Testaments in der haggadischen Literatur. Francfort, J. Kauffmann, 1906 ; in-8° de 106 p. M. 2.

Depuis quelque temps on s'applique, ou on s'amuse, à suivre dans la littérature talmudique et midraschique l'histoire des personnages de la Bible. Ce genre d'études, qui a été consacré par la *Jewish Encyclopedia*, peut avoir son intérêt pour la connaissance de l'exégèse rabbinique. Mais il n'a véritablement de valeur littéraire que quand les héros auxquels il s'attache sont de ces personnages dont l'action retentit dans l'histoire et dont le nom est resté vivant dans le peuple, tels que Abraham ou Moïse, David ou Salomon. Or, si le livre de Daniel paraît avoir exercé une grande influence sur les idées du judaïsme post-biblique et notamment sur le développement des conceptions messianiques, le héros du livre a une physionomie bien pâle et ses trois compagnons sont des comparses. A quoi bon, par conséquent, faire le relevé des fioritures dont les rabbins ont agrémenté les aventures de ces quatre personnages sans personnalité ? C'est que, dit M. F. tout au début de son ouvrage, « on peut admettre *a priori* qu'au sein du peuple juif ont vécu des traditions

et des légendes sur les personnages de la Bible, qui dépassaient les récits fixés dans l'Écriture » et qu' « avec de la compétence et de l'habileté, on peut extraire de l'enveloppe de la légende le noyau historique » (p. 3, 5). En général, nous ne l'admettons ni *a priori*, ni même *a posteriori*. Ces « traditions » sont des spéculations exégétiques ou des éléments étrangers juxtaposés au texte. Empruntons un exemple au premier chap. de ce livre (p. 31-32, sur *Meg.*, 15 *a*) : « Rab dit : Le Hatach (חתך) du livre d'Esther est identique avec Daniel et il est ainsi appelé parce qu'on l'a retranché (חתכוהו) de son rang. Samuel dit : parce que toutes les affaires royales étaient tranchées d'après lui (נחתכין ; M. F. n'a pas rendu le jeu de mots). Nous croyons, dit M. F., trouver ici une tradition déjà établie, ayant ses racines dans la conscience populaire, qui est appuyée après coup sur le texte biblique par les rabbins, qui peuvent d'ailleurs être en désaccord entre eux sur le motif. » Nous ne pouvons voir dans cet exemple qu'une interprétation purement exégétique, une de ces identifications arbitraires destinées à remplir les vides de l'histoire et à diminuer le nombre des personnages inconnus. Si M. F. a raison d'établir une distinction entre les aggadot populaires (disons : folkloriques) et les aggadot scolastiques (p. 7-8), nous croyons qu'il n'a pas toujours été heureux dans le départ entre les unes et les autres et surtout qu'il a cédé trop complaisamment à la tentation d'augmenter le nombre des premières. On peut s'étonner, surtout si l'on considère la date récente du livre de Daniel, que l'élément folklorique qui en remplit la première partie n'ait pas été enrichi par le Midrasch, mais c'est un fait qu'on ne peut contester.

Traditions savantes ou populaires, les aggadot nous éclairent souvent sur les idées de ceux qui les ont imaginées ou adoptées. Mais pour leur assurer une valeur documentaire, il faut en fixer les tendances. La tâche du commentateur n'est pas toujours facile. Ainsi, des rabbins cherchent à expliquer l'absence de Daniel pendant l'épisode de la fournaise : « Il avait été chargé, dit Rab, de creuser un grand canal dans la montagne (בטרא, mieux que בטבריא : à Tibériade) ; d'apporter, dit Samuel, des graines fourragères ; d'importer, dit R. Yohanan, des porcs d'Alexandrie » (*Sanh.*, 93 *a*). M. F., après avoir rappelé qu'Eisenmenger a incriminé ce texte peu respectueux et que Hengstenberg en a pris la défense, ajoute pour son propre compte : « Le passage ne fait pas du tout l'impression de vouloir railler quelqu'un. La preuve que cette légende est prise au sérieux, c'est que la Guemara demande ensuite s'il est permis d'importer des porcs d'Alexandrie » (P. 70, n. 209). Mais d'abord le sentiment du rédacteur du Talmud, qui rattache une discussion au dire de R. Yohanan, n'est pas forcément celui de ce docteur, qui lui-même pouvait répéter un propos sans en connaître le sens primitif. Puis, si nous admettons qu'on n'a pas voulu tourner Daniel en dérision, que signifient les singuliers motifs qu'on donne de son absence ? M. Halévy a supposé jadis que nous nous trouvions en présence d'aggadot sadducéennes hostiles à Daniel (v. *Revue*, VIII, 54-55). On pourrait chercher une autre solution. Mais il fallait poser le problème. — A propos de ces aggadot singulières, nous ne voyons pas que M. F. commente celles qui expliquent la disparition des compagnons de Daniel après l'histoire de la fournaise : d'après R. Eliézer, ils sont morts à cause du mauvais œil ; d'après R. Josué, ils ont été noyés dans le crachat (*Sanh.*, *l. c.* ; p. 91-92) : c'est de la magie.

Pour l'histoire des conceptions rabbiniques, c'est plutôt l'influence de la seconde partie du livre de Daniel qu'il aurait fallu étudier. M. F. a recherché quel sort l'Agada a fait aux personnages, non quel parti elle a tiré des idées. Il a pris un à un les différents épisodes de la vie de Daniel et de ses compagnons, les différents traits de leur physionomie et a montré comment ils ont

été interprétés dans la littérature talmudique et midraschique, sans négliger les traces qu'y ont laissées les Additions de Daniel (histoire de Suzanne, prière des trois jeunes gens : il fallait renvoyer tout au moins à Brüll, dans ses *Jahrbücher*, t. VIII, p. 25-27). Comme il a dressé cet inventaire avec beaucoup de diligence, son livre est un utile recueil de matériaux. Mais il réserve aussi des déceptions. Ainsi, si l'on songe à la place qu'occupe le livre de Daniel dans l'histoire des idées messianiques, on courra avec curiosité au dernier paragraphe intitulé : « Daniel Messie ». Les deux textes dont il se compose en tout et pour tout ne justifient pas ce titre. Dans *Sanh.*, 98 *b*, Rab dit du Messie : אם מן מתיא הוא כגון דניאל איש חמודות, ce qui ne signifie pas que le Messie serait Daniel, mais qu'il serait quelqu'un comme Daniel (2e explication du Raschi). Le second texte (*Schoher Tob*, sur XXXVI, 10) donne seulement Daniel et ses compagnons comme les libérateurs des Juifs, au même titre que Moïse, qui n'a jamais été pris pour le Messie.

Fischer (J. J.). Reiseskizzen : Durch die asiatische Türkei Land u. Leute. Syrien mit Palästina, Kleinasien. Zurich, 1906 ; in-8° de 98 p., illustré.

Flunk (M.). Die Eschatologie Altisraels. Argumente und Dokumente für die Existenz des Unsterblichkeitsglaubens in Altisrael. I. Argumente und allgemeine Grundlagen. Innsbruck, Rauch, 1907 ; in-8° de 50 p. M. 0,50.

Fritsch (Th.). Handbuch der Judenfrage. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zur Beurteilung des jüdischen Volkes. 26e éd. Hambourg, Hanseat. Druck-und Verlags-Anstalt, 1907 ; in-8° de 440 p. M. 1,80.

Publication antisémitique.

Fuchs (A.). Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebr. Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Uebersetzung. Fribourg en B., Herder, 1907 ; gr. in-8° de XII + 124 p. M. 3,60 (Biblische Studien, XII, 5).

Funk (S.). Voir *Monumenta judaica*.

Galabert (F.). Alphonse de Poitiers et les Juifs. Arras et Paris, Sueur-Charruey, 1905 ; in-8° de 12 p. (Extrait de La Science catholique).

Garbatti (A.) et Feuerring (J.). Leitfaden zur Vorbereitung für die Barmizwah, zugleich ein Wegweiser für Schule und Haus nebst 60jährigem Kalender (1890-1950). Unter Mitwirkung von L. Höxter herausg. 2 verm. u. verb. Aufl. Berlin, Poppelauer, 1907 ; in-8° de VIII + 109 p. et 2 gravures. M. 1,25.

Gasser (J. C.). Das Alte Testament in der Kritik oder die Hauptprobleme der alttestamentlichen Forschung in gemeinfasslicher Weise erörtert. Stuttgart, 1906 ; in-8° de 334 p.

Genung (G.-J.). Commentary on Leviticus and Numbers. Philadelphie, 1906 ; in 8° de XVI + 108 et XII + 144 p.

Genung (J.-F.). Hebrew literature of wisdom in the light of to-day. A synthesis. Londres, Constable, 1907 ; in-8°. 7 s. 6 d.

Gesell (S.). Kannte Moses das Pulver? Eine zeitgemässe Kritik der moral. hygien. und sozialen Vorschriften Moses. Altona, Fricke, 1907 ; in-8° de 37 p. M. 0,30.

Gesenius (W.). A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic, based on the lexicon of W. Gesenius, by E. Robinson. Boston, 1906 ; in-8° de 19 + 1127 p.

Giesebrecht (F.). Das Buch Jeremia übers. und erklärt. 2. völlig umgearb. Aufl. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907 ; in-4° de xlii + 259 p. et 1 grav. M. 7 (Handkommentar zum Alten Testament, éd. Nowack, III, ii, 1).

Giesebrecht (F.). Die Degradationshypothese und die alttestamentliche Geschichte. Leipzig, Deichert, 1905 ; in-8° de 34 p. (Extrait des *Theologische Studien* offertes à Martin Kähler).

Gigot (J.-E.). Special introduction to the study of the Old Testament. Part. 2. Didactic books and prophetical writings. New-York, 1906 ; in-8° de 505 p.

Ginzberg (L.). The jewish primary school. A lecture. Philadelphie, 1907 ; in-8° de 28 p. (Reprinted from The jewish Exponent).

Conférence publique faite au Jewish Theological Seminary de New-York, le 31 janvier 1907. L'auteur montre d'abord que le judaïsme rabbinique est l'héritier du judaïsme biblique et que les docteurs ont succédé aux Prophètes. Ce sont eux qui ont popularisé le monothéisme et qui ont créé l'école, « cette magnifique institution, la plus originale du judaïsme post-biblique ». Il cite quelques passages talmudiques relatifs aux écoles primaires ; il ne paraît pas se défier de celui qui fait de Simon b. Schétah le « père de l'école juive ». Après cette introduction, qui contient d'intéressantes considérations historiques, M. G., sous prétexte que nous connaissons mal la pédagogie de l'époque talmudique et du moyen âge (les textes ne manquent pourtant pas, comme en font foi les ouvrages de Bacher, Güdemann, etc. sur la matière), étudie tout au long l'organisation des écoles en Pologne (p. 10 et suiv.). Si nous comprenons bien sa pensée, il voudrait une régénération du *héder*, mais qu'entend-il par là ?

Girdlestone (R.-B.). Monotheism, Hebrew and Christian. Londres, Longmans, 1907 ; in-8° (Judaism and Christianity, vol. 7).

Gismondi. Linguæ hebraicæ Grammatica et Chrestomathia cum glossario. Editio altera, castigata et aucta. Rome, Luigi, 1907 ; in 8° de 94 p. + xiv (+ 60) p.

Gladden (W.). Who wrote the Bible ? A book for the people. Londres, Clarke, 1905 ; in-8° de 254 p. 1 s. 6 d.

Gockel (A.). Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Cologne, 1907 ; gr. in-8° de 148 p. + 4 grav.

Goldschmidt (J.). Das Wesen des Judentums nach Bibel, Talmud, Tradition und religiöser Praxis kritisch dargestellt. Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de viii + 223 p. M. 2 (Religionswissenschaftliche Bibliothek des Judentums, 2-3).

Goldziher (I.). Kitâb ma'ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele von einem Ungenannten. Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907 ; in-4° de 69 (texte) + 63* p. (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-histor. Klasse, N. F., IX, 1).

Ce titre dit tout. M. G. publie l'original arabe du traité philosophique dont I. Broydé avait donné une trad. hébraïque (*Les Réflexions sur l'âme*, Paris, 1896) en l'attribuant à Bahya ibn Pakouda, sur la foi de l'incipit du ms. et sur l'autorité de J. Derenbourg (*Revue*, XXV, 248). M. J. Guttmann a révoqué en doute cette paternité (*Monatsschrift*, XLI, 241 et s.) et M. G. accepte sa démonstration. L'auteur anonyme a vécu après la première moitié du XIe siècle, probablement dans l'Irâq ; il s'inspire de l'Encyclopédie des Frères de la pureté. — M. Goldziher est un maître dans le domaine de la littérature judéo-arabe ; les lecteurs de cette Revue le savent et il n'est pas besoin de leur louer cet ouvrage. Notons seulement les excursus les plus importants : critiques adressées par les philosophes aux Moutakallimoûn (p. 13-16), les quatre vertus cardinales dans la philosophie arabe (18-21), distinction entre préceptes rationnels et préceptes traditionnels (22-25), importance philosophique des lettres de l'alphabet (25-28), les « sciences externes » opposées à la philosophie pure (28-31), différence entre *nafs* et *rouh* (31-35), qualificatifs donnés à l'intellect (41-43), théorie de l'émanation (43-45), exil ou captivité de l'âme (47-50), rapports entre *'ilm* et *'amal* (54-60), paradis terrestre (60-62). En passant, M. G. donne des extraits du commentaire d'Abot de Joseph ibn 'Aknîn.

Tout récemment, M. Neumark a revendiqué la paternité de Bahia ; v. sa *Geschichte der jüd. Philos. des Mittelalt.*, p. 490 et s., et cf. *Revue*, LV, 304.

Gomez. Gramática hebrea teórica. Tercera ed., notablemente mejorada. Madrid, Sucesores de Rivadeneyre, 1904 ; in-4° de 372 p. 8 p.

Gordon (A.-R.). The early tradition of Genesis. Edimbourg, Clark, 1907 ; gr. in-8° de XII + 348 p. 6 s.

Gossel (J.). Was ist und was enthält der Talmud? Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de 78 p. M. 1,20.

Populaire, ou plutôt superficiel. Ce n'est pas par des échantillons pris au hasard qu'on peut donner aux profanes une idée précise de la vaste compilation talmudique.

Gottheil (Richard). An eleventh-century document concerning a Cairo synagogue. Oxford, Horace Hart, 1907 ; in-8° de 75 p. et 2 cartes. (Tirage à part de la Jewish Quarterly Review, avril 1907.)

Gouin (F.). La Bible et la morale chrétienne, exposé critique. Avec une préface de Guillaume Jardin. Poligny, Impr. des Annales de la jeunesse laïque, 1907 ; in-16° de 72 p.

Graetz (H.). Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. 3. Band. Geschichte der Judäer von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates. 5. Auflage bearbeitet v. M. Brann. — 9. Band. Geschichte der Juden von der Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal (1494)

bis zur dauernden Ansiedlung der Marranen in Holland (1618). 4. Auflage. Leipzig, O. Leiner, 1906 et 1907 ; in-8° de XII + 857 p. + 1 table et de XIV + 573 p.

GRAFE (E.). Das Urchristentum und das alte Testament. Tubingue, Mohr, 1907 ; in-8° de 49 p. M. 1.

GREEN (W.-H.). Allgemeine Einleitung in das Alte Testament. Der Kanon. Aus d. Englischen übertragen v. O. Becher. Stuttgart, 1906 ; in-8° de 16 + 259 p. M. 5.

GREENHOUGH (J.-G.). Saints and sinners of Hebrew story. Londres, Stockwell, 1907 ; in-8° de 246 p. 1 s. 6 d.

GREENSTONE (J.-H.). The Messiah idea in Jewish history. Philadelphie, Jewish Publication Soc. of America, 1906 ; in-12° de 347 p. D. 1,25.

GRIMM (C.). Glossar zum Vespasian- Psalter und den Hymnen. Heidelberg, 1906 ; in-8° de VI + 220 p.

GRIMME (H.). Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Eine Studie. Paderborn, F. Schöningh, 1907 ; gr. in-8° de VIII + 124 p. + 3 tables. M. 3,60 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, I, 1).

GROEMWAN (A.-M.). Het wasten bij Israel. Een vergelijkend onderzoek. Leyde, 1906 ; in-8° de 16 + 331 p.

GRÜNHUT (L.). נוצר האגה Abhandlungen u. Aufsätze wissenschaftlichen Inhaltes. Jérusalem, en commission chez Kauffmann, Francfort, 1906 ; in-8° de 124 p. M. 3.

Table des matières : Das Verbot des Genusses von Gesaüertem (en réponse à Chwolson) ; Büchler, Das Synedrion ; Numeri XXIV, 18-24 in den jüdischen Quellen ; Bemerkungen zu Steinschneider's Saadia Gaon's arabische Schriften : Zwei Stellen über עזאזל : Die Boraitha der 49 Middoth : Zur rabbinischen Chronologie ; Die zwei ersten Urkunden im Buche Ezra ; Bemerkungen zu Berliner's « Geschichte der Juden in Rom ».

GUTHE (H.). Jesaia. Tubingue, Mohr, 1907 ; in-8° de 70 p. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, II, 10).

HAAS (Ph. DE). Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Mahzor-Handschriften mit Uebersetzung u. Erklärung. Thèse. Breslau, Fleischmann, 1906 ; in-8° de 108 p. M. 2.

HAGEN (M.). Lexicon biblicum. Tomes I (A-C) et II (D-L). Paris, P. Lethielleux, 1906-1907 ; gr. in-8° de 1040 et 1000 col., cartes et plans (Cursus Scripturæ sacræ, auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer, aliisque Soc. Jesu presbyteriis. Pars prior. Libri introductorii, IV et V).

HALÉVY (J.). La guerre de Sarsa-Dengel contre les Falachas, texte éthiopien... traduit en français et en hébreu. Paris, Leroux et Geuthner, 1907 ; in-8° de 108 p. 7,50.

A tous les titres que M. Joseph Halévy a à notre admiration, il ajoute l'incessante fécondité de sa verte vieillesse. Toujours sur la brèche, il est, à

quatre-vingts ans, plus vaillant que jamais — ואם בגבורות שמנים שנה. S'il ne s'est pas trouvé des élèves et des amis pour lui dédier, suivant l'usage, un volume de Mélanges, c'est lui-même qui nous offre, à l'occasion de son octogénariat, une étude qui a d'abord paru comme supplément de la *Revue sémitique* de 1907 : c'est un extrait des Annales de Sarsa-Dengel, roi d'Éthiopie (1563-1597), qui fit une guerre d'extermination aux Juifs Falachas; ceux-ci, qui formaient une espèce de principauté vassale dans la province de Samèn (v. p. 157 comment M. H. explique les origines des Falachas) résistèrent avec assez de vaillance et beaucoup subirent le martyre avec héroïsme. Grâce aux deux traductions, française et hébraïque, que M. H. en a faites, ce texte devient accessible à un grand nombre de lecteurs, qui, s'en rapportant à l'éminent orientaliste pour l'exactitude de la double version, se laisseront gagner par son enthousiasme pour les martyrs falachas.

Halevy (J.). Recherches bibliques. Tome IV. Paris, Leroux et Geuthner, 1907; gr. in-8° de v + 527 p.

Réimpression d'articles parus dans les dernières années de la *Revue sémitique :* Le livre de Nahum; le prophète Sophonie; Antinomies d'histoire religieuse : le livre récent de M. Stade [*Biblische Theologie des Alten Testaments*] : le livre de Jonas; le livre de Habacuc: le livre d'Obadia: la date du récit Yahwéiste de la création (Genèse, II-III). — Dans la Préface, M. H. précise à nouveau ses positions contre l'exégèse « grafienne » et la théologie protestante.

Haltenhoff (J.). Die Wissenschaft vom alten Orient in ihrem Verhältnis zu Bibelwissenschaft u. Offenbarungsglauben. Langensalza, 1906; in 8° de VIII + 69 p. (Pädagogisches Museum, 284).

Hanauer (J.-E.). Folk-Lore of the Holy Land. Moslem, Christian and Jewish. Londres, Duckworth, 1907. 8 s.

Hardeland (Th.). Biblische Fragen den religionsgeschichtlichen Volksbüchern gegenüber erwogen. Hanovre, Feesche, 1907; in-8° de 45 p. M. 0,50.

Hare (W.-L.). Religion of the Jews. Londres, Daniel, 1905 (World's Relig. Series).

Harris (V.). The Jews in modern Mexico. Los Angeles (Californie), 1907; pet. in-8° de 64 p.

Haubrich (F.). Die Juden in Trier. Trèves, J. Lintz, 1907; in-8° de 48 p. M. 0,50.

Histoire populaire, et d'ailleurs consciencieuse, des Juifs à Trèves.

Haupt (Paul). Biblische Liebeslieder. Das sogenannte Lied Salomos unter steter Berücksichtigung der Uebersetzungen Gœthes und Herders im Versmasse der Urschrift verdeutscht und erklärt. Leipzig, Hinrichs, 1907; in-8° de LVI + 135 p. M. 4,50.

Dans l'Introduction, M. H. apprécie les traductions du Cantique des Cantiques par Herder et Gœthe, auxquels il reproche presque de n'y avoir pas vu assez d'allusions obscènes. D'après lui, ce livre est une collection de chants d'amour et d'épithalames réunis à Damas après le début de l'ère des Séleucides : Théocrite les aurait connus indirectement. M. Haupt s'est proposé, en les traduisant, d'en restituer l'ordre primitif : les restitutions de M. Haupt

n'ont aucune importance. Il obtient ainsi douze poemes, plus les gloses. La traduction, fort élégante, autant que nous pouvons en juger, est suivie d'une annotation copieuse qui remplit presque tout le volume (p. 21 et suiv.). Dans ces remarques linguistiques, archéologiques, exégétiques, il y a, comme toujours chez M. H., à prendre et à laisser. Son érudition est étourdissante ; il cite tour à tour les chansons allemandes, Samuel ha-Naguid, Edmond Haraucourt, etc., etc. Il sait aussi que les orientaux et surtout les juifs de Damas ont une prédilection pour les équivoques !

Haupt (P.). Purim. Adress delivered at the annual meeting of the Society of Biblical Literatur and Exegesis. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; gr. in-8° de 53 p. M. 4 (Beiträge zur Assyriologie, herausgeg v. Fr. Delitzsch und P. Haupt, VI, 2).

Haupt-Phantasie.

Haus-Bibel. Die ganze heilige Schrift, nach dem Urtext und mit Berücksichtigung der besten Uebersetzungen herausg. von F. E. Schlachter. Bonn, Schergens, 1907 ; in-4° de VIII + 723 p. M 12,50.

Hauser (O.). Die Urform der Psalmen. Das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift und Uebersetzung. Grossenhain, Baumert et Ronge, 1907 ; gr. in-8° de XI + 187 p. M. 4.

Hayn (Hugo). Uebersicht der (meist in Deutschland erschienenen) Litteratur über die angeblich von Juden verübten Ritualmorde und Hostienfrevel zum ersten Male zusammengestellt. Iéna, H. W. Schmidt, 1906 ; in-8° de 30 p.

Comprend 121 numéros, rangés soit par noms d'auteurs, soit d'après la ville qui fut le théâtre de l'accusation. Les ouvrages qui ne traitent la question qu'en passant ou en partie sont également indiqués. Parfois une courte analyse ou des extraits suivent le titre (p. 19, l. 1, lire : *walilat*). La liste, dressée à l'aide de catalogues de libraires, est fort incomplète même pour l'Allemagne : en jetant un coup d'œil rapide sur la belle collection de Bernard Lazare, incorporée maintenant à la Bibliothèque de l'Alliance israélite, nous avons noté les ouvrages suivants (nous avons laissé de côté les innombrables articles de revues et de journaux) :

Littérature générale

Chwolson (D.), *Die Blutanklage*, Francfort, 1901, 2e éd., 1908 (aussi en russe).

Levinsohn (I. B.), *Efes Damim*, Wilna, 1837 (en hébreu).

Marcus (J.), *Étude médico-légale du meurtre rituel*, Paris, 1900.

Müller (A.), *Brauchen die Juden Christenblut?* Vienne, 1884.

Strack (H.-L.), *Le sang et la fausse accusation du meurtre rituel*, Paris, [1892].

Blut-Aberglaube (Sonderabdruck aus der « Oesterreichen Wochenschrift »), Vienne, [1891].

Die Juden und das Christenblut, Leipzig, 1892.

Die päpstlichen Bullen über die Blutbeschuldigung, Munich, 1900.

Affaire de Trente :

Deckert (J.), *Ein Ritualmord*, Dresde, 1893.

Affaire de Damas :

Persécutions contre les Juifs de Damas, recueil de documents, Paris, 1840.

Affaire de Tisza-Eszlar :

Géza von Onody, *Tisza-Eszlar in der Vergangenheit und Gegenwart*, trad. en allemand par G. von Marczianyi, Budapest, 1883.

Sechs Aktenstücke zum Prozesse von Tisza-Eszlar, Berlin, 1882.

Aktenstücke... [Pesth, 1882], in-f°.

Le procès de Tisza-Eszlar, compte-rendu sténographique, Kiev, 1883 (en russe).

Affaire de Corfou :

M. Horovitz, *Korfu, Vortrag*, Francfort, 1891.

Affaire de Polna :

Masaryk (T. G.), *Die Bedeutung des Polnaer Verbrechens für den Ritualaberglauben*, Berlin, 1900.

Rouzil (G.), *Polna, récit de l'assassinat d'Agnès Hruza...*, trad. du tchèque, Lom, 1899 (en russe).

Contre l'antisémitisme, compte rendu sténographique du meeting tenu le 13 déc. 1900. Objet : l'affaire de Polna, le meurtre rituel. Bruxelles, 1901.

Protest-Versammlung der Israelitischen Cultusgemeinde Wien. Vienne, [1899].

Affaire de Konitz :

Der Blutmord in Konitz, Berlin, s. d.

Gutachten der Sachverständigen über den Konitzer Mord, Berlin, 1903.

Konitz, Débats de l'affaire Hasloff, s. l. n. d.

Der Konitzer Mord, Breslau, 1900.

Il serait facile d'augmenter la liste.

Heer (J.). De geestelijke beteekenis van den tabernackel. Met een voorwoord van E.-B. Couvée. Rotterdam, J. de Heer, 1907; in-8° de 16 + 141 p., avec des illustr. et 2 tables.

Hehn (J.). Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907; gr. in-8° de III + 132 p. M. 4 (Leipziger semitistische Studien, herausg. von A. Fischer und H. Zimmern, II, 5).

Heine (H.). Briefe gesammelt und herausgeg. von Hans Dassis. Berlin, Pan-Verlag, 1907; 2 vol. in-12° de XVI + 429 et XVI + 346 p.

Heinisch (P.). Der Einfluss Philos auf die ältere christliche Exegese. I. Dissertation. Breslau, 1907; in-8° de 64 p.

Hejcl (J.). Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Fribourg-en-Brisgau Herder, 1907; in-8° de VIII + 98 p. M. 2,80 (Biblische Studien, hrsg. von O. Bardenhewer. XII. Bd., 4. Heft).

L'auteur commence par montrer que, dans les sociétés primitives, le prêt à intérêt est inconnu. Selon lui, on n'a d'abord pris d'intérêt qu'aux étrangers à titre de cadeau. Chez les Égyptiens il n'est pas question de prêt à intérêt

jusqu'au VIIIe siècle. C'est chez les Babyloniens que l'on trouve les plus anciens documents sur cette question, car la Babylonie était le vrai pays des affaires d'argent. — Nous nous arrêterons sur le quatrième chapitre, qui traite de l'origine et du développement de l'interdiction de l'intérêt dans la Bible. M. H. montre que cette défense est conforme au droit primitif des tribus, dans lesquelles l'esprit de solidarité et l'absence de commerce empêchent de prendre un intérêt sur les prêts. Le texte de l'Exode (XXII, 24), qui parle déjà de prêt d'argent, doit être de l'époque des Rois, alors que le commerce est déjà exercé. Le *nôsché* dont il est question est, sans doute, un prêteur étranger, probablement un Cananéen. Le texte du Deutéronome (XXIII, 20-21) est plus moderne, car les termes sont plus précis, plus juridiques, et la loi permet le prêter à intérêt aux étrangers (Cananéens, Philistins, Phéniciens). Le troisième passage est celui du Lévitique (XXV, 36-37), encore plus récent. On y distingue deux sortes de prêts à intérêts, le *néschekh* et le *tarbit*. D'après M. H., le *néschekh* désigne l'intérêt payé avant l'échéance ; quant au *tarbit*, ce serait vraisemblablement le supplément à payer pour le cas où le prêt n'est pas restitué un jour fixé pour l'échéance ; « ce serait une punition conventionnelle » Toutefois, M. H. admet encore une autre explication pour *tarbit*, se rapprochant de l'explication talmudique (*Baba Mecia*, V, 1), qui y voit une spéculation sur une vente à terme : le *tarbit* serait le supplément à payer lorsque l'objet prêté a diminué de valeur. M. H. trouve cette seconde explication (qui d'après lui se concilie avec la première) « simple, vraisemblable, non contradictoire, naturelle et historique ». Nous la trouvons difficilement acceptable au point de vue linguistique. En effet, si *tarbit* est un mot purement hébreu, il signifie *multiplication* et non pas *supplément*, ce qui s'exprimerait par un mot tiré de la racine *yasaf*. Si, au contraire, c'est un mot emprunté à l'assyrien, il s'appliquerait plutôt (voir p. 84) à l'accroissement de la dette en cas de non-payement à l'échéance. La première explication donnée de *tarbit* par M. H. se justifie donc mieux que la seconde.

M. H. me permettra de rectifier la note 3 de la page 79, qui me concerne, et qui ne donne avec exactitude ni mon nom, ni la page de mon article (204 pour 294), ni mon opinion. Je n'ai pas dit que *néschekh* était l'usure illégale et *tarbit* l'intérêt légal *au point de vue biblique*. J'ai admis que *néschekh* était la retenue faite sur la somme prêtée, ce qui est le procédé ordinaire des usuriers, et *tarbit* l'intérêt tel que nous l'entendons. Donc l'objection que fait M. H. à Halemann, à savoir que la Bible ne fait pas de distinction entre les intérêts permis ou défendus, ne détruit pas mon explication. La Bible a très bien pu considérer les deux procédés comme équivalents. Knobel et Dillmann (non cités par M. Hejel) avaient expliqué *néschekh* par intérêt et *tarbit* par addition à la somme réellement prêtée. J'ai essayé de montrer que c'était l'inverse qui était plus vraisemblable.

Quoi qu'il en soit de ce détail personnel, l'ouvrage de M. Hejel est une étude documentée et approfondie du prêt à intérêt chez les anciens peuples orientaux. — *Mayer Lambert.*

HELBING (R.). Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1907 ; in-8° de XVIII + 149 p. M. 6.

HENDERSON (H.-F.). The age of the Maccabees. Philadelphie, Lippincott, 1907 ; in-24° de VI + 96 p.

HEPPNER (A.) et HERZBERG (J.). Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in Hohensalza. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Francfort, Kauffmann, 1907 ; in-8° de 68 p., ill. M. 1,50.

Hebner (S.). Israels historia i kort sammendrag. Lund, Gleerup, 1907; in-8° de 92 p. 1,50.

Herzberg (J.). Moses Mendelssohn. Ein Lebensbild für die reifere Jugend. Leipzig, M. W. Kaufmann, [1907]; in-8° de 110 p. + 1 table. M. 1,50 (Neue israelitische Jugendbucherei « Saron »).

Herzog (D.). Professor Dr. Moritz Steinschneider. Nachruf. Vienne (Leipzig, M. W. Kaufmann), 1907; in-8° de 15 p. M. 1 (Tirage à part de la Oesterreiche Wochenschrift).

Hess (Jean). Israël au Maroc. Paris, J. Bosc, 1907; in-8° de 192 p., illustré.

Texte malveillant, illustration pornographique.

Heuslow (G.). The plants of the Bibel; their ancient and mediaeval history popularly described. Londres; xv + 294 p., ill.

Hildenfinger (P.). Bibliographie des travaux de M. Moïse Schwab (1860-1904). Paris, 1905; gr. in-8° de 39 p. autocopiées.

M. Schwab a réuni dans son *Répertoire* les articles de tant de ses confrères qu'il était juste qu'on lui rendît le même service et qu'on dressât la liste de ses travaux. Elle forme le joli total de 410 numéros et donne l'idée la plus avantageuse de l'activité scientifique de M. Schwab. Encore n'est-elle plus complète et nous pouvons l'enrichir d'un *Additamentum* provisoire, hommage de la Société à son président de cette année, de la Revue à son fidèle collaborateur :

1905.

411. Un héros juif (Ch. Lovy) : Univ. isr., LX, I, 791.
412. Paysages palestiniens : *Ibid.*, II, 21-22.
413. L'antipape Benoît XIII et les Juifs : Annuaire des Arch. isr., XXVI, 43-45.
414. Rapport à la Société française de fouilles archéologiques : Bulletin, n° 3 (1906), 175-8.
415. *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle..., par Lambert et L. Brandin : Journal as., 1905, I, 563-5.

1906.

416. Impressions de voyage en Algérie, conférence. Arch. isr. et tirage à part (16 p.).
417. Une amulette judéo-araméenne : Journ. as., I, p. 1-15 et tirage à part.
418. Paléographie sémitique : Boletin de la R. Academia de Historia, 464-485.
419. Inscriptions hébraïques d'Espagne : R. É. J., LII, 215-220.

1907.

420. Un hymne inédit : R. É. J., LIII, 114-6.
421. Orfèvrerie d'art mauresque : Journ. as., I, 152-5.
422. *Séfer ha-Zohar... publié par Em. Lattuma : *ibid.*, I, 356-60.
423. Version espagnole des Alphabets de Ben Sira : R. É. J., LIV, 107-112
424. Une homélie judéo-espagnole : *ib.*, 253-8.
425. Une inscription hébraïque à Chalcis : *ib.*, 282-3.
426. *R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam : *ib.*, 290-1.
427. Rapport sur les Inscriptions hébraïques de l'Espagne. Extrait des Nouvelles Archives des missions scientif. et littér., t. XIV, n° 4 (192 p. et planches).

428. Notices sur les Mss. hébreux de l'Oratoire par S. Munk : Z. f. H. B., 182-188 (*suite*, 1908, 19-26, 41-52, 77-83).

Hirschfeld (L.). Raschi und seine Bedeutung für die Erhaltung der mündlichen Ueberlieferung. Francfort, Golde, 1906; in-8° de 19 p.

Ce qu'il y a de meilleur dans cette conférence, c'en est le titre. Raschi a effectivement joué un rôle considérable dans la conservation de la loi orale ou tradition (c'est sans doute ce que ce titre veut dire), soit en fixant le texte du Talmud, soit en en déterminant le sens; par son commentaire du Pentateuque, il a en outre mis la halacha et la aggada à la portée de tous. M. H. avait donc choisi un beau sujet; quel dommage qu'il l'ait traité à côté et se soit égaré dans des considérations étrangères à la question, dans un style qui, s'il n'est pas toujours élégant, s'élève parfois au galimatias! Il se serait évité des erreurs de détail si, au lieu de s'en tenir à Azoulaï et à Zunz, il avait tenu compte des travaux de Weiss et de M. Epstein. Il n'est pas sûr que Guerschom soit mort en 1040, et il n'est pas l'auteur des commentaires qui portent son nom; il n'est pas exact que Éliakim ha-Lévi et Éliézer le Grand aient été les maîtres de Raschi, que les Tossafistes aient voulu écrire des « additions » à Raschi, qu'après l'autodafé de 1240 ils aient dû travailler de mémoire, faute d'exemplaires, que le *Semak* soit un abrégé du *Semag*, etc.

Hirschfeld (Robert). Libanon. Dichtungen für das jüdische Haus gesammelt und herausgeg. mit einer Einleitung von G. Karpeles. Berlin, Poppelauer, 1908; in-8° de xv + 338 p.

Nous signalons ce recueil de poèmes lyriques et même dramatiques relatifs à l'histoire et à la vie juives parce qu'il contient quelques traductions (originales?) de poètes hébreux : Salomon Gabirol, Juda Hallévi, Immanuel de Rome, Israël Nagara (on a suivi l'ordre alphabétique des auteurs). Notons encore une adaptation de Süsskind von Trimberg, le Minnesänger juif du XIIIe siècle, par un médecin, M. Livius Fürst, le fils de l'orientaliste Julius Fürst. Le reste du volume, c'est-à-dire la plus grande partie, est emprunté à Byron, Lessing et surtout aux contemporains : I. Auerbach, B. Feiwel, Börries v. Münchhausen (n'est pas juif), Morris Rosenfeld, M. Sachs, etc.

Hoberg (G.). Ueber die Pentateuchfrage. 2 Vorträge. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1907; in-8° de VII + 39 p. M. 1.

Défend l'arrêt de la Commission biblique sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Hoberg (G.). Bibel oder Babel? Munich, Münchener Volksschriftenverlag, 1907; in-8° de 94 p. M. 0,50 (Glaube und Wissen, 13).

Hoch de Long (J.). Die hebräische Präposition בעד. Thèse. Leipzig, 1905.

Hoche (Marius). La juive errante. Roman. Paris, Dujarric, 1906; in-18° de 255 p.

Höcker (G.). Die Varianten des *Cod. Vaticanus* der Samuelbücher u. ihre Bedeutung für die Textkritik. Rostock, 1905; in-8° de 73 p.

Hoffmann (D.). Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt. 2. Halbband. Lev. 18-Ende. Berlin, Poppelauer, 1906; gr. in-8° de VI + 413 p.

Hoffmann (D.). Zur Aufklärung über die badische Gebetreform. Francfort, Kauffmann, 1907; in-8° de 42 p. M. 0,60.

Hoffmann (D.). Zur Einleitung in die Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai. Francfort, J. Kauffmann, 1906; gr. in-8° de 15 p. (Tirage à part du Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft).

Après avoir passé en revue, avec la compétence qu'on lui connaît, les Midraschim halachiques, l'auteur étudie la Mechilta de R. Simon b. Yohaï, qu'il a restituée et publiée en 1905 (cf. M. I. Lévi, *Revue*, L, 298-302), résume les résultats auxquels il était arrivé, les précisant et les rectifiant par endroits. Il insiste sur les rapports de ce Midrasch avec les autres productions du même genre, et notamment avec le Sifré de Bé-Rab sur l'Exode que connaît le Talmud. Il publie quelques extraits de cette Mechilta cités par R. Todros, que lui a communiqués M. Schechter, et reproduit le fragment de la Gueniza édité par M. I. Lévi, *loc. cit.*

Hölscher (G.). Der Sadduzäismus. Eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1906; in-8° de IV + 116 p. M. 2,80.

Holtzmann (O.). Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. vollst. neubearb. Aufl. Tubingue, Mohr, 1906; in-8° de XII + 431 p.

Höniger (J.). Voir *Lehranstalt*.

Horwitz (M.-H.). W Kwestyi zydowskiej (Sur la question juive). Cracovie, 1907; in-8° de 100 p.

Hulley (L.). Studies in the book of Psalms. New-York, Revell, 1907; in-8° de 3 + 7 + 178 p. D. 1.

Hurll (Estelle-M.). The Bible beautiful, a History of Biblical Art. Londres, Sisley, 1907; in-8° de 354 p., avec de nombreuses gravures. 7 s. 6 d.

Hurwitz (Isaac-D.). Manuel de la Conversacion Español-Yiddisch al uso de los inmigrantes israelitas en la República Argentina. Buenos-Ayres, impr. G. Zeitlin, 1906; in-8° de 75 p. (avec titre équivalent en judéo-allemand).

Interlinear Bible (The) showing the Authorized and Revised Versions at a glance, together with the marginal notes of both versions, and central references. Cambridge, University Press, 1906; in-8°. 7 s. 6 d.

Jacob (B.). Die Wissenschaft des Judentums, ihr Einfluss auf die Emanzipation der Juden. Vortrag. Berlin, Poppelauer, 1907; in-8° de 16 p. M. 0,50.

C'est une conférence qui fut faite, le 2 janvier 1907, à l'assemblée générale de l'Union des rabbins allemands et nous nous souvenons encore du tapage qu'elle provoqua (v. plus loin, à *Verhandlungen*). M. J., qui pratique l'exégèse critique, déchaîna les protestations de certains de ses collègues en affirmant « que l'étude scientifique de la Bible n'existe pas chez les Juifs, mais que de s'y soustraire, pour des raisons dogmatiques par exemple, équivaut presque pour le judaïsme à une faillite » (p. 15).

N'ayant pas à prendre parti dans ce débat, nous pouvons dire que la conférence de M. Jacob est des plus remarquables. Elle est courte, mais substantielle, bien pensée et fortement écrite, dans une langue d'une trame solide, émaillée de formules heureuses. M. J. commence par s'élever contre

le matérialisme historique, réfuté par l'histoire du judaïsme, qui doit son existence et ses progrès à la force des idées. Son émancipation n'a pas eu de meilleur champion que la science juive. En faisant connaître sous son vrai jour le judaïsme raillé et méprisé, elle a contribué à son affranchissement, car l'ignorance est l'alliée de l'oppression. M. J. cite à ce propos la préface des *Gottesdienstliche Vorträge* de Zunz ; il aurait pu ajouter celle des *Vorstudien* de Frankel (1841). Tous les savants qui, à côté de Zunz et après lui, cultivent l'histoire juive, celle de l'exégèse, la philologie, la théologie et la poésie, l'isagogie et la lexicographie talmudiques, l'histoire du droit et des rites : Zunz, Jost, Geiger, Frankel, Graetz, Steinschneider, tous ont pour but d'éclairer amis et ennemis sur le passé et sur les idées du judaïsme, de montrer qu'il est en harmonie avec les exigences du présent et d'influer ainsi sur l'amélioration de la condition matérielle des Juifs. C'est pourquoi ils se servent de la langue allemande et c'est pourquoi ils se tournent de préférence vers l'histoire, suivant d'ailleurs le courant qui, dans la première moitié du XIXe siècle, avait mis à la mode les études historiques.

La science juive a d'abord émancipé les Juifs intérieurement : grâce à elle, ils sont devenus fiers de leur passé et ont voulu en être dignes. Aux autres elle a appris tout ce que le judaïsme a fait pour la science et la civilisation et ce qu'il recélait encore de forces vives : pouvait-on maintenant le laisser dans son humilité ? Grâce à sa science, le judaïsme est ajourd'hui plus considéré, en dépit des préjugés répandus par la théologie chrétienne, qui restera toujours l'ennemie. Entrant dans le détail, M. J. montre l'influence de la science sur la prédication (Zunz), sur l'abolition du serment *more judaico* (Frankel), sur l'adoption des prénoms (Zunz et ses *Namen der Juden*). Nous aurions aimé que M. J. développât ces divers points et quelques autres, et qu'il parlât aussi de l'action des savants comme Krochmal et Rapoport dans l'est de l'Europe. Il a préféré examiner en terminant ce que la science a reçu de l'émancipation, ce qui, quoi qu'il en dise, n'entrait pas dans son sujet. Il montre qu'elle a acquis, au contact du monde moderne, la critique et la méthode, le sens historique, l'esprit philosophique et la dignité scientifique. Puis il trace un tableau pessimiste de l'état actuel de la science juive — ici le passage incriminé — et indique les causes de cette décadence : excès de la petite érudition, préoccupation d'apologie et de vulgarisation, antisémitisme ambiant, ainsi que les remèdes qu'il faudrait y apporter : constitution d'une critique et d'une opinion publique en matière de science, fondation d'instituts scientifiques. « Le ghetto du judaïsme ne tombera tout à fait que quand tombera le ghetto de sa science. »

Jacobs (J.). The Jewish Encyclopædia : a guide to its contents. New-York, 1906 ; in-12° de XVIII + 162 p.

Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, IV, 1906-5667. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1906 ; gr. in-8° de 344 (part. allem.) + 118 (part. hébr.), p. M. 12.

Compte rendu t. LV, p. 307-312.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Herausg. vom Verbande der Vereine f. jüd. Geschichte und Literatur in Deutschland. 10. Band. Berlin, Poppelauer, 1907 ; in-8° de III + 275 + 31 p. M. 3.

Jahresbericht (XIV) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1906-1907. Voran geht : Komposition und Stro-

phenbau. Alte u. neue Beiträge von D. H. Müller. Vienne, Israelit. Theol. Lehranstalt, 1907 ; in-8° de 164 p.

Voir à Müller.

Jahresbericht (29.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1905-1906. Voran geht : Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Zweite (Schluss-) Hälfte. Budapest, 1906 ; in-8° de 97 + 184 p.

Jahresbericht (30.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1906-1907. Voran geht : Zwei jüdisch-persische Dichter, Schahin und Imrani, von W. Bacher. Erste Hälfte. Budapest, 1907 ; in-8° de 124 + 42 p.

Voir plus haut à Bacher.

Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1905-1906 (5666) erstattet vom Curatorium. Mit einer wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. J. Barth : Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen, I. Berlin, impr. Itzkowski, 1907 ; in-8° de 46 + 40 p.

Voir plus haut à Barth.

Jampel (S.). Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht... nebst einem Anhange : Die topographische Beschreibung des Achaśveroš-Palastes im Buche Esther und die Burg zu Susa von Marcel Dieulafoy. Francfort, Kauffmann, 1907 ; in-8° de 165 p. (Tirage à part de M. G. W. J., t. XLIX et L. M. 2.

En lisant cette étude au fur et à mesure qu'elle paraissait dans la *Monatsschrift*, il nous avait semblé que l'auteur, s'il critique copieusement ses devanciers, ne donne guère son avis personnel et ne prend pas nettement position dans la question. La lecture suivie du volume n'est pas faite pour dissiper cette impression. — Dans la première partie de ce travail, qui en comprend trois, M. J. examine les enseignements et renseignements des rabbins sur le livre d'Esther et sur la fête de Pourim. Cette recherche se rattache par un endroit à son sujet. En effet, quelques critiques extrêmes ont soutenu que les rabbins avaient eu déjà des doutes sur l'historicité de l'événement et sur l'authenticité du livre. Après avoir examiné à ce point de vue les passages de Josèphe et de Mélito de Sardes sur le canon biblique, M. J. passe aux textes talmudiques, qu'il explique parfois d'une manière forcée. Il conclut que certains cercles juifs n'étaient pas satisfaits de l'histoire d'Esther, tout en y ajoutant une foi entière, et qu'ils reprochaient surtout à Mardochée de ne pas s'être prosterné devant Aman (!) ; c'est de ces cercles que serait sorti le livre, du moins dans sa forme actuelle, et on lui aurait enlevé à dessein tout caractère religieux, de même qu'on aurait vulgarisé délibérément la fête ; ainsi s'expliquerait l'absence du nom de Dieu (cf. I. Lévi, dans *Revue*, XLVII, 167-171). Cette démonstration serait plus solide, si elle ne confondait pas les rabbins qui ont pu écrire le livre d'Esther et ceux qui le jugent dans le Talmud. — Sur la nouveauté du jeûne d'Esther (p. 9-10), v. aussi l'article cité de M. I. Lévi.

Dans la deuxième partie, M. J. passe en revue les hypothèses qui ont été proposées pour expliquer l'origine de la fête et du livre. Il n'a pas de peine à réfuter ces interprétations plus ou moins ingénieuses ; certaines fantaisies méritaient à peine cet honneur : ainsi les combinaisons assyriologiques, même celle de Jensen et de ses imitateurs, ne tiennent pas debout, malgré leur vogue. — Etudiant, enfin, le livre d'Esther à la lumière de l'histoire, M. J.

expose et écarte vingt-six objections historiques ou littéraires. Dans son zèle d'apologiste, il ne recule pas devant les explications arbitraires, comme quand il traduit I, 4 par « *après qu'il* leur eut montré pendant 180 jours la magnificence de son royaume » (p. 101), ou comme quand il conteste que l'épithète de Agaguite donnée à Haman soit une allusion à l'Agag amalécite (p. 105), ou surtout quand il soutient que l'accusation d'Aman (III, 8) pouvait être appliquée par Assuérus à une horde barbare de son empire (p. 117), ou enfin quand il croit qu'Aman avait envoyé deux édits distincts, l'un aux hauts fonctionnaires, qui leur enjoignait de mettre à mort les Juifs, l'autre au peuple, qui l'invitait à se tenir simplement prêt (p. 122).

« Ainsi, conclut-il, l'authenticité de l'histoire d'Esther et l'historicité de la fête de Pourim sont démontrées jusqu'à l'évidence. » Mais comment se représente-t-il lui-même les faits ? Il l'indique en deux endroits (pp. 111 et s. ; 126-127) : ce serait une intrigue de harem qui se placerait après la malheureuse expédition de Xerxès en Grèce et seules les colonies juives de la Médie auraient été menacées. On voit que M. J., sans en avoir l'air, fait des concessions à la critique. Et puis, comme s'il éprouvait le scrupule de ne s'être pas suffisamment expliqué, il ajoute, en appendice, quelques mots sur l'âge et la patrie du livre d'Esther, qui aurait été écrit, du moins dans sa forme actuelle (que signifie cette restriction ?) en Perse, étant donnés les nombreux mots persans qu'il contient (mais puisque la scène est en Perse !), à l'époque « post-alexandrine », quand, les rapports de la Perse et de la Palestine étant devenus plus fréquents, les Juifs de Perse voulurent introduire leur fête dans la mère patrie.

M. J. a tenté un effort considérable pour sauver le livre d'Esther et la fête de Pourim. Sa critique des opinions antérieures nous paraît décisive. Ses propres explications, même quand elles ne sont pas trop subtiles, appellent plus d'une réserve. Il a sans doute raison de limiter le fait historique à un incident local. En tout cas, son livre est abondant et précis ; exégètes et historiens devront en tenir compte.

M. J. a joint à son ouvrage la traduction du chapitre de *L'Acropole de Suse* où M. Dieulafoy décrit le palais d'Assuérus (cf. *Revue*, XVI, *Actes*, CCLXV et suiv.).

JAMPEL (S.). Die Beurtheilung des Estherbuches und des Purimfestes bei den jüdischen Gesetzeslehrern der nachalttestamentlichen Zeit. Dissertation. Bonn, 1905 ; in-8° de 45 p.

L'auteur a fait entrer cette thèse dans le vol. précédent, dont il forme le premier chap.

JARÈ (G.). Mosè Vita Luzzatto. Schizzo biografico con documenti inediti. Casale, 1907 (Extrait).

JASTROW (M.). Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. 10. Lieferung. Giessen, Töpelmann (Ricker), 1906 ; in-8° de p. 161-224. — 11. Lief., 1907 ; p. 225-304. — 12 Lief., 1908 ; p. 305-384.

JEDLICSKA (J.). Enthüllte Geheimnisse des Alten Testaments über den angeblichen Turmbau zu Babel und die Beschneidung. Leipzig, 1906 : in-8° de 373 p. + 3 grav.

JENSEN (P.). Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. 1. Band. Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-Propheten- und Befreier-

Sage u. der neutestamentlichen Jesus-Sage. Strasbourg, Trübner, 1906; gr. in-8° de XVIII + 1030 p. av. 3 ill. et 3 tables. M. 40.

JEREMIAS (A.). Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Zweite neu bearbeitete Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1906; gr. in-8° de 624 p. avec 216 gravures et 2 cartes.

Jewish Colonization Association. Rapport de l'administration centrale au Conseil d'administration pour l'année 1906. Paris, imprimerie R. Veneziani, 1907; in-8° de 251 p.

Jewish (The) Literary Annual, ed. by N. de M. Bentwich and Leon Simon, 1907. Londres, Routledge et Sons; in-8° de x + 164 p. (publié pour l' Union of Jewish Literary Societies).

Albert H. Jessel, A plea for intervention on behalf of the Russian Jews.

A Survey of Jewish Literature : England and America (A. M. Hyamson); France ; Germany.

Israel Friedlaender, Maimonides as an exegete (ne cite pas l'ouvrage de M. Bacher).

Israel Abrahams, Four Men of letters (morts en 1906-07 : Freudenthal, S. Buber, Steinschneider, Neubauer).

Achad Ha' am, Palestine as a centre of jewish culture (partie d'un article publié en hébreu, traduite en anglais par L. Simon).

H. N. Bialik, In a Russian Cornfield; Yehoash, « For they will not believe me »; J. L. Gordon, Early Years (poésies traduites du judéo-allemand par L. Simon et Helena Frank).

C. M. Kohan, The god of Israel (poème).

Regina Miriam Bloch, East and West (sur un conte de Kipling et des poèmes de W. Henley).

Leon Simon, A Hebrew Poet (H. N. Byalik, né en 1873).

Laurie Magnus, The Hebrew note in Literature (caractéristique de la littérature juive, a déjà paru dans le *Jew. Chronicle* du 28 juin 1907).

Union of Jewish Literary Societies (renseignements sur la composition et l'activité des sociétés adhérentes).

Jews' College Jubilee volume comprising a history of the College by J. Harris and essays by teachers and former students of the institution. Londres, Luzac, 1906; in-8° de CCII + 274 p. + nombreuses photographies.

V. t. LV, p. 155 et suiv.

JUDÄUS [H. Ehrmann]. Eine ungekannte Welt. Erzählungen aus dem jüdischen Familienleben. Francfort, Sänger et Friedberg, 1907; in-8° de (4 +) 318 p. M. 2,50.

JUSSELIN (M.). Documents financiers concernant les mesures prises par Alphonse de Poitiers contre les Juifs (1268-1269). Paris, 1907; in-8° de 20 p. (Extrait de la Bibliothèque de l'École des Chartes, année 1907).

KAATZ (S.). Das Wesen des prophetischen Judentums. Berlin. Poppelauer, 1907; in-8° de 109 p. M. 2.

Voir t. LIV, 291-294.

Kahn (Zadoc). Sermons et allocutions adressés à la jeunesse israélite. 3e édition. Paris, Durlacher, 1907 ; in-8° de 293 p. 3 fr. 50.

Cette édition est en tout semblable à la précédente, sauf que la préface a été supprimée.

Kaila (L. G. G.). Zur Syntax des in verbaler Abhängigkeit stehenden Nomens im alttestamentlichen Hebräisch mit Berücksichtigung der Kasusverhältnisse in anderen Sprachen. Thèse. Halle, Buchrdr. d. Waisenhauses, 1906 ; in-8° de IV + 102 p.

Kalischer (A.). Der Ewige mein Panier ! und Die Sendung Israels. Gedanken über die Stellung der Juden in der religiösen Bewegung der Gegenwart. Breslau, Kœbner, 1907 ; in-8° de IV + 90 p. M. 2.

Kantorovsky (G.). Ein anonymer hebräischer Commentar zu den Proverbien. Nach einer Frankfurter Handschrift zum ersten Mal herausg. Mit ausführlicher Einleitung nebst Anmerkungen. Thèse de Heidelberg, 1907 ; in-8° de XXIII + 41 p.

Katz (A.). Christen und Juden als Förderer der hebräischen Sprache und Literatur. Berlin, Poppelauer, 1907 ; in-8° de 29 p. M. 0,50.

Kaufmann (D.) et Freudenthal (M.). Die Familie Gomperz. Francfort (Kauffmann), 1907 ; in-8° de XIX + 437 p. M. 12. (Zur Geschichte jüdischer Familien, III).

C'est en 1887 que le regretté professeur David Kaufmann commença à faire des recherches sur la famille Gomperz, à l'occasion du 70e anniversaire de la naissance de son beau-père, Sigmund Gomperz. Kaufmann mourut en 1899, sans avoir terminé ses recherches, mais il laissait un manuscrit contenant un assez grand nombre de notes sur l'histoire de la famille en question. Trois ans après, au commencement de 1902, la veuve du professeur Kaufmann, Irma née Gomperz, s'adressa à M. Freudenthal, alors rabbin à Dantzig, et le pria de mener à bonne fin le travail commencé par son époux défunt. Freudenthal accepta cette tâche. Le fruit des recherches faites par les deux savants vient de paraître dans un fort beau volume de plus de 400 pages. Ceci prouve déjà que la famille Gomperz a joué un rôle très considérable dans le passé et que les auteurs ont su trouver les sources, afin de mettre en lumière les faits et gestes des membres de cette famille. Néanmoins, l'ouvrage n'a pas la prétention d'être absolument complet, la généalogie de certains membres n'a pas pu être établie — ce qui, du reste, n'est presque jamais possible — ; aussi ne doit-il pas être considéré comme une histoire de famille proprement dite, mais comme une œuvre littéraire ; c'est pour ce motif que le récit se termine avec le commencement du XIXe siècle.

L'ancêtre de la famille Gompertz est Salomon fils de Mordechaï Gumpel, qui fut autorisé, en 1600, par le duc Jean Guillaume de Juliers-Clèves à s'établir à Emmerich. M. F. fait dériver le nom de Gomperz ou Gumperts de l'ancienne forme Gundbert : on pourrait également penser à la forme Gumbrich ou Gumber, forme qui se rencontre souvent dans les documents alsaciens. La femme de Salomon s'appelait Jachet, ses fils Mordechaï Gumpel, rabbin du duché de Clèves, Jacob et David, qui s'établirent à Wesel, tandis que sa fille se nommait Bela Rachel, mentionnée dans le Memorbuch de Metz : י׳א׳נ׳ אשה יקרה וחשובה מרת בילה רחל בת הר״ר שלמה ז״ל מעמריך בעבור שהיתה גומלת חסד עם החיים ועם המתים

וביתה היתה פתוחה לרוחה והשכימה והעריבה לב"ה וגם ורשיה נתנו מתנה לצדקה בינבורה ב"ז וכו' נו"נ (?) אלול תכד לפ"ק. Elle mourut donc au mois d'Eloul 424 (1664), probablement sans laisser d'enfants.

Il va sans dire que l'espace limité d'une notice bibliographique ne permet pas de faire ressortir tous les détails curieux et intéressants d'un travail de ce genre. Nous nous bornerons donc à énumérer les localités où furent établis des membres de la famille Gomperz ; ce sont : Emmerich, Clèves, Wesel, Berlin, Breslau, Magdebourg, Cœthen, Halle, Hildesheim, Hanovre, Brunswig, Wolfenbuttel, Halberstadt, Dessau, Francfort-s.-M., Furth, Unterfambach, Ratisbonne, Schwabach, Munich, Metz, Danzig, Hambourg, Londres, Amsterdam, Nimègue, Prague, etc. Le nommé Ruben Gumpertz fut chargé par le gouvernement de Louis XIV de pourvoir d'argent les soldats français faits prisonniers en Allemagne. La fille d'Elie Gomperz de Clèves, Jachet ou Agathe, se maria avec Abraham Grumbach-Schwab de Metz et devint ainsi la fondatrice de la fameuse école talmudique de cette ville.

Ajoutons encore qu'un index alphabétique des plus complets facilite les recherches aux travailleurs. Cet ouvrage est appelé à rendre de grands services à tous ceux qui ont à s'occuper de l'histoire littéraire et biographique des Juifs d'Allemagne aux XVIIe et XVIIIe siècles. — *M. G.*

Soultz (Haute-Alsace), 24 octobre 1907.

Kautzsch (E.). Der alttestamentliche Ausdruck nèphesch mèt. Berlin, 1907 ; in-8° de 17 p. (Tirage à part de « Philotesia für Paul Kleinert »).

Keller (J.). Das Hohelied nebst einer Zugabe von Psalmen ausgelegt. Gächlingen [1905] ; in-8° de 195 p. M. 1.

Kellermann (B.). Liberales Judentum. Vortrag. Berlin, Poppelauer, 1907 ; gr. in-8° de 21 p. M. 0,50.

Brochure intéressante pour la connaissance des tendances du judaïsme dit libéral en Allemagne. Après avoir cherché à légitimer le judaïsme libéral par la logique et l'histoire, l'auteur en expose le programme dans l'enseignement, dans le culte et dans la vie (il appelle la croyance à la résurrection corporelle un « mythe »). Il exhorte les juifs à revenir aux Prophètes pour faire pièce aux protestants, « car le judaïsme de l'avenir sera prophétique, ou il ne sera pas ».

Kent (C.-F.). Israels laws and legal precedents, with plans and diagrams. Londres, Hodder ; in-8° de 338 p. 12 s.

Khostikian (M.). David der Philosoph. Berne (Scheittin, Spring et Co), 1907 ; in-8° de VI + 80 p. M. 1. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte herausg. von L. Stein, 58).

Kittel (R.). Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem. Leipzig, 1907 ; in-4° de IV + 31 p. et 8 grav.

Klein (M.). Die Anschauung der Heiligen Schrift vom Leben Programme du gymnase de Rawitsch, 1905 ; in-4° de 35 p.

Klostermann (A.). Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis u. seiner Entstehungsgeschichte. Neue Folge. Leipzig, Deichert, 1907 ; gr. in-8° de IV + 583 p. M. 10.

La première série a paru en 1893. Celle-ci comprend quatre études : le système chronologique du Pentateuque ; l'ordonnance du tabernacle et du camp ; le code deutéronomique : le livre de l'Alliance sinaïtique (Ex., XIX-XXIV). Les trois premières ont paru précédemment dans la *Neue kirchliche Zeitung*. L'auteur essaie d'édifier, au moyen d'une critique bien aventureuse un système différent de celui qui est en vogue.

KNABENBAUER (J.). Commentarius in Ezechielem prophetam. Paris, Lethielleux, 1907 ; in-8° de 548 p. (Cursus scripturæ sacræ).

KNABENBAUER (J.). Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch. Paris, Lethielleux, 1907 ; in-8° de 530 p. (Cursus scripturæ sacræ).

KNABENBAUER (J.). Commentarius in duos libros Machabæorum. Paris, Lethielleux, 1907 ; in-8° de 440 pp. (Cursus scripturæ sacræ).

KNOX (E.-M.). Exodus. Londres, Macmillan, 1907 ; in-12° de 226 p. 1 s., 6 d.

KOBER (A.). Das Salmanenrecht und die Juden, mit urkundlichen Beilagen. Heidelberg, C. Winter, 1907 ; in-8° de 32 p. (Deutschrechtliche Beiträge, I, 3).

KÖBERLE (J.). Der Prophet Jeremia. Sein Leben und Wirken, dargestellt für die Gemeinde. Calw et Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1908 ; in-8° de 280 p. M. 3 (Erläuterungen zum A. T. herausg. v. Calwer Verlagsverein, 2).

KÖBERLE (J.). Soziale Probleme im alten Israel und in der Gegenwart. Ein Vortrag. Wismar, H. Bartholdi, 1907 ; in-8° de 37 p. M. 0,80.

KÖBERLE (J.). Die bleibende Bedeutung der biblischen Urgeschichte. Ein Vortrag. Wismar, H. Bartholdi, 1907 ; in 8° de 35 p. M. 0,80.

KÖBERLE (J.). Altes Testament. Leipzig, Deichert, 1907 ; in-8° de 52 p. M. 1,20. (Die Theologie der Gegenwart, I, 1.)

KOCH (P.). Die Mythen u. Sagen der Bibel u. ihre Uebereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen. Berlin, Walther, 1907 ; in-8° de 156 p. M. 2.

KOHLER (J.). Darstellung des talmudischen Rechtes. Berlin, Rosenthal, 1907 ; in-4° de 56 p. (Tirage à part de la « Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft », XX, 2.)

Exposé du droit talmudique fait par un professeur de l'Université de Berlin d'après la traduction de L. Goldschmidt. Voir l'article de M. Aptowitzer dans la *Monatsschrift*, LII, 37 et suiv., 185 et suiv.

KOK (J.). Gods huis en de psalmen. Kampen, J. H. Kok, 1907 ; in-8° de 4 + 457 p. 2,25.

KÖNIG (E.). Ahasver, « der ewige Jude », nach seiner ursprünglichen Idee u. seiner literarischen Verwertung betrachtet. Gütersloh, Bertelsmann, 1907 ; in-8° de 74 p.

König (E.). Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. Brunswick, Wollermann, 1907 ; in-8° de 338 p. M. 4,80.

König (E.). Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion in Vorträgen vor Lehrern und Lehrerinnen erörtert. Langensalza, 1906 ; in-8° de 63 p. (Pädagogische Magazin, 285).

König (E.). Die Poesie des Alten Testaments. Leipzig, Quelle et Meyer, 1907 ; in-8° de III + 160 p. M. 1 (Wissenschaft und Bildung, 11).

König (E.). Prophetenideal, Judentum und Christentum. Das Hauptproblem der spätisraelitischen Religionsgeschichte erörtert. Leipzig, Hinrichs, 1906 ; in-8° de III + 92 p. M. 1,40.

König (E.). Talmud und Neues Testament. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1907 ; in-8° de 56 p. M. 0,60 (Biblische Zeit- und Streitfragen, III, 8).

Celui qui connaît le Talmud est un savant. Or, M. König est un savant. Donc, M. König connaît le Talmud. — M. K. connaît le Talmud et il le cite même d'après l'édition de Varsovie, 1863-1868, en 12 vol. gr. in-8° : seulement les textes qu'il en cite traînent dans les manuels. Il s'est proposé, dans cette brochure de vulgarisation apologétique, de confronter la littérature talmudique, qui fait autorité pour les Juifs, avec la littérature classique du christianisme, afin de déterminer le degré d'originalité et le contenu spirituel de l'une et de l'autre. Dans son introduction, il donne un aperçu de ces deux littératures : or, s'il avait une idée adéquate du Talmud, il sentirait combien ce parallèle pèche par la base et qu'on ne peut pas mettre en regard le Nouveau Testament avec une compilation à la fois halachique et aggadique. Aussi bien emprunte-t-il la plupart de ses textes aux *Pirkê Abot*, sans se douter que ce traité ne veut être qu'un manuel de morale et de civilité à l'usage des étudiants. Il en traduit les premiers paragraphes (I, 1-II, 2) pour montrer que les docteurs s'occupaient de la Loi et non des Prophètes. A ce propos, il répond à M. Eschelbacher, qui, dans sa brochure : *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie* (v. plus haut, à ce nom) reproche à Schürer de rendre תּוֹרָה (*Tora*) par « Loi » au lieu de « Doctrine ». Que répond-il ? 1° Que la version allemande de la Mischna par Jost (1831) et une fois M. Bacher donnent la même traduction. 2° Que *Tora*, opposé aux Prophètes, doit signifier « Loi ». 3° Que des savants juifs traduisent תּוֹרָה non par « Doctrine », mais par... *Tora*. En général, les critiques que M. K. fait à M. Eschelbacher, qu'il prend souvent à partie, sont de la même force. — Donc, les rabbins délaissent le prophétisme, c'est-à-dire l'eschatologie. Ne disent-ils pas que « les paroles des Anciens sont plus importantes que celles des Prophètes » ? Je prie que l'on se reporte au contexte (j. *Ber.*, 3 *b* en bas) pour s'assurer qu'il ne suffit pas de traduire un passage talmudique pour le comprendre. Les Juifs dédaignaient si peu les Prophètes qu'ils se donnaient à eux-mêmes le titre de fils de Prophètes. — Il ne nous est pas possible de relever ici les malentendus et les erreurs de M. K., et sans doute n'est-ce pas utile, car il n'a même pas voulu avoir le mérite de l'originalité.

König (X.). Bible history (Old Testament) after the results of historical criticism arr. for students of different ages from the French by Mary L. Hendel. New-York, Mc Clure, 1905 ; in-8° de XXV + 301 p. D. 1.

Kortleitner (F. X.). De polytheismo universo et quibusdam eius formis

apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis. Innsbruck, Wagner, 1908 ; gr. in-8° de XXXI + 343 p. et 3 cartes. M. 6.

KRACAUER (I.). Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt am Main. Francfort, Kauffmann, 1906 ; in-4° de (4 + 307-464 p., avec des gravures dans le texte et hors texte.

Ce travail, qui a d'abord paru dans la « Festschrift zur Jahrhundertfeier der Realschule der Israelitischen Gemeinde (Philanthropin) », est une histoire du ghetto de Francfort depuis 1462 jusqu'à 1811. Fondé sur de nombreux documents, enrichi d'abondantes illustrations, il expose la topographie, l'architecture, l'histoire externe et la vie intérieure du pittoresque quartier qui, après avoir été un foyer rabbinique à la fin du moyen âge juif et le berceau de nombreuses familles israélites, a été immortalisé par Henri Heine.

KRASNY (G.). Les grandes révolutions et les Juifs. Esquisse historique (en russe). Saint-Pétersbourg, 1907 ; in-16° de 99 p.

KRÖLL (M.). Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. I. Band. 2 vollst. umgearb. u. verm. Aufl. Bonn, Georgi, 1907 ; in-8° de XX + 232 p. M. 3.

KRONER (H.). שני מאמרי המשגל... מאת הרב רבינו משה בן ר' מימון זצ"ל. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin des XII. Jahrhunderts an der Hand zweier medizinischer Abhandlungen des Maimonides auf Grund von 6 unedierten Handschriften dargestellt und kritisch beleuchtet. Francfort, J. Kauffmann, 1906 ; in-8° de 116 + 28 p. M. 5.

KRÜGER (P.). Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung. 4. Abodah Zarah. Der Mischnatractat « Götzendienst » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. Tubingue, Mohr, 1907 ; in-8° de V + 28 p. M. 0,90.

KÜMMEL (A.). Materialien zur Topographie des alten Jerusalem. Karte und Begleittext. Halle, Haupt, 1906 ; in-8° de XVI + 198 p. et 1 carte en 2 feuilles.

LAMOUCHE (Léon). Quelques mots sur le dialecte espagnol parlé par les Israélites de Salonique. Erlangen, Fr. Junge, 1907, in-8° de 969-991 p. (Extrait des Mélanges Chabaneau, Romanische Forschungen, t. XXIII.)

Divers textes publiés récemment par la *Revue* (t. LIV, p. 107-112 et 238) font connaître le langage dont les Juifs, exilés d'Espagne et du Portugal depuis la fin du XVe siècle, se servent encore de nos jours dans tout le Levant. Ce n'est plus la langue castillane dans sa pureté primitive, telle que les exilés l'avaient emportée avec eux du pays natal : forcément, au contact des voisins, Turcs et Grecs d'une part, et des Levantins au dialecte italien d'autre part, le langage usuel des Juifs a dévié de son origine, se modifiant et s'altérant aussi bien dans la prononciation que dans l'orthographe. Cette filiation, avec les mutations qu'elle comporte dans la phonétique, dans l'accent, dans la morphologie, a été savamment exposée dans les pages que M. Lamouche a consacrées au développement de ce sujet. — S.

Landrieux (M.). Histoire et les histoires de la Bible. Paris, Lethielleux, 1907 ; in-16° de 96 p.

Langdon (S.). Lectures on Babylonia and Palestine. Paris, Geuthner, 1906; in-8° de xv + 183 p. Fr. 4.

Larsen (A.-C.). Profeten Amos oversat og forklaret. Kobenhaon, Tillge, 1907 ; in-8° de 34 p. 0,60.

Lasson (G.). Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert. Berlin, 1907 ; in-8° de 72 p.

Lataulade (J. de). Les Juifs sous l'ancien régime. Leur émancipation. Thèse pour le doctorat. Bordeaux, imprimerie Cadoret, 1906 ; in-8° de 280 p.

« Nous nous proposons d'étudier les mesures d'exception ou de vigueur (lire : rigueur) que notre vieille monarchie a dû prendre contre eux (les Juifs). Nous nous proposons en même temps d'expliquer les raisons, souvent suffisantes et nombreuses, qui ont forcé les gouvernements à prendre contre eux ces mesures » (p. 1). Il ne faudrait pas chercher ces raisons dans l'état politique et social de l'ancienne France ou dans le rôle economique des Juifs. Ce sont des raisons de race : « Les deux races auxquelles appartiennent les Juifs et les Chrétiens sont essentiellement différentes » (p. 4) ; « la race sémitique a pour elle la subtilité, la ruse, l'esprit mercantile » (p. 6). Des raisons de religion : « Jamais les Juifs, qui avaient crucifié le Christ, en refusant de voir en lui le Messie, ne pardonnèrent aux Chrétiens d'adorer en lui le fils de Dieu. » Des raisons de mœurs surtout : « C'est leur isolement plein d'orgueil, leur esprit antisocial, leur volonté bien arrêtée de ne se mêler à aucun peuple, de demeurer étrangers aux États qui les ont vaincus, ou dans lesquels ils se sont réfugiés, qui a été la grande cause de leur faiblesse. Obstinément décidés à ne se fusionner avec aucune des populations avec lesquelles ils se sont successivement trouvés en contact, les Juifs se sont mis ainsi en perpétuelle révolte contre l'éternelle loi humaine et sociale de la solidarité. Ils ont chèrement payé les conséquences de leur révolte contre cette loi qui n'est que l'expression de la divine maxime du Christ sur l'amour du prochain (p. 3). » Ce qui a perdu les Juifs, c'est leur Talmud. « Le principe oriental de la polygamie était l'un des traits caractéristiques du Talmud. » Et voici le dernier mot de l'auteur, *finis coronat opus :* « Un obstacle insurmontable s'est toujours dressé pour empêcher toute fusion entre les Juifs et les populations qui leur ont donné asile : c'est le Talmud (p. 276). » C'est avec cet état d'esprit que M. de L. a abordé son travail. Aussi porte-t-il des jugements d'une remarquable originalité : « La condamnation du Talmud aux flammes, ordonnée par Saint Louis, ne doit pas être considérée comme un attentat à la liberté de conscience, ou comme une persécution religieuse à l'égard des Juifs (p. 98-99). » Ou bien : « Cette obligation pour les Juifs de porter la rouelle n'avait nullement pour objet, comme on pourrait peut-être le croire, de les humilier (p. 101). »

Mais, après tout, les appréciations de M. de L. nous importent peu. Quels sont les faits qu'il nous apporte ? Il sait que les Juifs ont été expulsés sous Dagobert, puis sous Philippe Ier en 1906. Il est assuré que « le prêt à intérêt *a continué* à être pratiqué par les Juifs même dans la période carlovingienne » (p. 59) et il insinue que l'accusation d'avoir trahi avec les Sarrasins pourrait bien être fondée. Les Juifs possédaient d'immenses richesses : ils détenaient tout le commerce. « Ce sont les abus de l'usure qui ont provoqué

contre eux la haine du peuple et la naissance de tous ces bruits vrais ou faux qui devaient se répandre dans toute l'Europe » (p. 79-80) et « c'est sous la pression impérieuse de ses sujets que Charles VI est obligé de prononcer le décret de 1394 » (p. 81). Mais « au début du XVIIe siècle ils étaient si nombreux en France qu'une déclaration royale du 23 août 1615 les expulsa une fois de plus du royaume » (p. 195). Nous avons cité un peu au hasard. Tant de science ne doit pas surprendre chez un auteur dont les garants sont, outre Basnage, Beugnot et Bédarrides, Ed. Drumont et le chanoine Cochard, et qui ne connaît ni Graetz, ni aucun autre historien sérieux, si ce n'est Saige parfois. Quant à la manière d'utiliser les sources, on en trouve un exemple à propos de la controverse de 1240, résumée d'après l'ouvrage tendancieux de Noël Valois sur *Guillaume d'Auvergne :* « D'autres citations qui, paraît-il, ont été reconnues vraies par la *Revue des Études Juives...* » C'est ce qu'on pourrait appeler une conscience d'avocat.

Mais la véritable source de M. de L. est Gasnos, *Étude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit français* (Angers, 1897), qu'il s'est contenté... d'imiter. Dans le premier chapitre, il étudie la « condition des Juifs dans l'empire romain », afin de prouver la persistance de la législation romaine au moyen âge. Le chap. II est consacré aux « Juifs sous la période mérovingienne et carlovingienne » et établit que, dans les royaumes barbares, les Juifs étaient soumis au régime de la personnalité des lois. Le chapitre III porte sur le moyen âge, sur la haute et la basse féodalité, et montre comment la juridiction du roi s'est substituée peu à peu à celle des seigneurs et comment, à partir de Philippe le Bel, la distinction entre juifs du Nord et juifs du Midi s'est effacée : il n'y a plus que les juifs du roi. L'auteur ne fait qu'indiquer l'influence de l'Église : il n'attache pas assez d'importance à l'expulsion de 1306 : elle marque un point d'arrêt bien plus que celle de 1394, « qui bouta définitivement les Juifs hors du royaume de France ». Le chapitre IV passe en revue la « situation des Juifs en France depuis l'expulsion de 1394 jusqu'à la Révolution », d'abord dans les contrées où ils continuèrent à séjourner, puis au XVIIIe siècle, lors des réformes de Louis XVI. — M. de L. aurait pu s'arrêter là, car la période contemporaine est ici totalement distincte de l'ancien régime et la législation sur les Juifs s'inspire d'un esprit différent, pour ne pas dire opposé. Mais après avoir suivi Gasnos, il a voulu résumer H. Lucien-Brun, *La condition des Juifs en France depuis 1789* (Lyon, 1900) et, sans originalité comme sans critique, il retrace l'histoire de l'émancipation dans le chap. V, afin de dénoncer « la généreuse utopie de la Révolution ». Et afin de justifier le décret « infâme », il étudie, dans un Appendice, « les mesures d'exception prises par Napoléon contre les Juifs ». Ici aussi, il ignore tous les travaux importants.

Ce qu'on eût attendu de M. de L. dans une thèse de doctorat, c'est qu'au lieu d'enfiler des faits à la suite les uns des autres, il les groupât autour de certains principes pour les étudier juridiquement. A défaut de démonstration, l'impression qui se dégage de la lecture du livre, et qui est d'ailleurs formulée par endroits, c'est que le pouvoir royal s'est efforcé d'arracher peu à peu les Juifs aux seigneurs féodaux. Mais la manière dont cette thèse est présentée appelle des réserves. D'après M. de L., le droit féodal assimilait les Juifs à des serfs, et la politique des rois a consisté à en faire des aubains. Que les rois de France aient traité les Juifs comme des aubains, c'est possible ; qu'ils les aient considérés comme tels, c'est ce qui reste à prouver.

LAVERDIÈRE (J. DE). La question biblique chez les modernes Japonais. Paris, Stock, 1907 ; in-8° de 334 p. 3 fr. 50.

Plaisanterie de mauvais goût. L'auteur, qui est de Marseille, a pris un pseudonyme : c'est ce qu'il a fait de plus spirituel.

Le Compte (J.-Ch.). The sources of the Anglo-french commentary on the proverbs of Salomon contained in ms. 24862 (fonds français) of the Bibliothèque nationale of Paris. Thèse. Strasbourg, 1906; in-8° de 63 p.

Lee (J.). An encyclopaedia of the Holy Bible, historical, biographical and doctrinal. Morgantown, 1907; in-8° de 790 p.

Lees (G.-R.). Village life in Palestina. Nouv. éd. Londres, Longmans, 1905; in-8° de x + 236 p., illustré, 3 s. 6 d.

Leeuwen (E.-H.). Bijbelsche Anthropologie. Utrecht, 1906; in-8° de vii + 228 p.

Lefranc (E.). Les conflits de la science et de la Bible. Paris, P. Nourry, 1906; in-8° de xii + 223 p.

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims von I. Elbogen und J. Höniger. Berlin, 1907; in-4° de 105 p. + 4 tables.

La partie de beaucoup la plus importante et la plus intéressante de ce volume est la première, où M. Elbogen retrace l'histoire de la Hochschule (depuis Lehranstalt), ouverte en 1872 et qui vient de s'installer dans un édifice *ad hoc*, décrit par M. Hoeniger (p. 99-103). Après avoir rappelé les différentes tentatives faites au cours du xixe siècle pour fonder un séminaire rabbinique, idée chère à Zunz, à L. Philippson, à Geiger (elle remonte à 1823, d'après Brüll, *Jahrbücher*, III, 137), il raconte comment le concours de quelques hommes d'élite tels que Lazarus, Neumann, M. Meyer, parvint à mettre sur pied, non sans efforts, un établissement scientifique indépendant de l'État et de la synagogue, où enseignèrent côte à côte Steinthal et David Cassel, Geiger et M. Israel Lewy (Steinschneider avait décliné l'offre d'une chaire). M. E., ayant caractérisé la personnalité et l'activité de ces maîtres, expose en détail l'organisation de l'école et son développement graduel; en passant, il rend hommage aux professeurs qui s'y sont succédé : P.-F. Frankl, Joel Muller, Schreiner, pour ne nommer que les disparus. On voit que cette monographie est pleine d'intérêt pour l'histoire de la science juive comme pour celle du judaïsme allemand contemporain.

L'inauguration solennelle du nouvel édifice a eu lieu le 19 octobre 1907. Le professeur S. Maybaum y a prononcé un discours sur « La science du judaïsme », qui a paru dans la *Monatsschrift*, LI, 641-654. Le numéro spécial de la revue *Ost und West* (novembre) contient des notices et des souvenirs d'élèves qui sont à lire. Puisse la Lehranstalt poursuivre dans son nouveau home son heureuse activité pour le bien de la science juive !

Leimbach (K. A.). Das Buch des Propheten Jesaias, Kap. 40-66 übersetzt und kurz erklärt. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1907; in-8° de 145 p. M. 1,20 (Biblische Volksbücher, 2).

Leimbach (K. A.). Die Weissagungen des Osea, Amos und Michas übersetzt und erklärt. Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1907; in-8° de 157 p. M. 1,20 (Biblische Volksbücher, 3).

Lémann (A.). Le Christ, Dieu, Prêtre éternel, Roi victorieux. Interprétation du psaume cix d'après le texte hébreu. Lyon, impr. Vitte, 1907 ; in-8° de 32 p.

Lemos (M.). Amato Lusitano. A sua vida e a sua obra. Porto, Tavares Martins, 1907 ; in-8° de 212 p.

Voir d'autre part le compte rendu de M. Schwab.

Leroy-Beaulieu (A.). Les immigrants juifs et le judaïsme aux États-Unis. Paris, Librairie Nouvelle, 1905 ; in-8° de 39 p.

Conférence faite à la Société des Études juives.

Levaillant (I.). La genèse de l'antisémitisme sous la troisième République. Paris, Durlacher, 1907 ; in-8° de 28 p.

Conférence faite à la Société des Études juives le 14 avril 1907 et déjà publiée dans la *Revue*. L'auteur a l'intention de donner une suite à ce travail et c'est heureux, car nul ne connaît mieux l'histoire publique et secrète de l'antisémitisme et nul ne saurait la mieux raconter.

Lévi (I.). Le péché originel dans les anciennes sources juives. Paris, Imprimerie Nationale, 1907 ; in-8° de 1-28 p. (dans le Rapport annuel de l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses).

L'auteur a voulu montrer, par un exemple typique, comment les questions que les savants protestants amalgament sous le nom de « Religion » ou « Théologie » du judaïsme devaient être examinées chacune à part et à fond, comment il fallait classer et dater les sources, écarter les textes suspects et interpréter les autres par les tendances des auteurs, retracer enfin la vie des idées et la lutte qu'elles ont soutenue entre elles. L'exemple choisi est l'histoire de la conception du péché originel. Cette conception, qui est la pierre angulaire de la théologie chrétienne, est-elle d'origine juive, et si elle l'est, pourquoi a-t-elle disparu dans le judaïsme rabbinique ?

Renan disait que la théorie du péché originel était entrée dans le monde « par accident... Si la rédaction élohiste (de la Genèse) seule nous était parvenue, il n'y aurait pas de péché originel. Le récit jéhoviste de la faute première ne fut jamais remarqué par l'ancien peuple d'Israël » (*Feuilles détachées*, p. 375-376). Le fait est que, dans la Bible, si l'on excepte le chap. III de la Genèse, il n'est pas question, quoi qu'on dise, de la faute du premier couple et de ses suites. Sira (xxv, 23) y fait une allusion, qui est plutôt une épigramme contre les femmes. Le premier, l'auteur de la Sapience, qui est un philosophe alexandrin, dit que Dieu avait créé l'homme pour l'immortalité, mais que, par l'envie du Diable, la mort est entrée dans le monde (II, 23-24). Dans le recueil d'apocalypses qui forme le livre d'Hénoch, tantôt la faute d'Adam et d'Eve n'a d'autre suite que leur propre punition, tantôt ce sont les anges qui ont corrompu le monde en y introduisant le péché. Pour le sombre auteur du IVe Esdras, ce n'est pas seulement l'homme, mais la création entière qui a été frappée et il accuse Adam d'avoir causé le mal de tous ses descendants. Mêmes récriminations dans le livre d'Adam, mais M. L. persiste à admettre l'origine chrétienne de cet ouvrage.

On voit — ici nous n'analysons plus — que la conception pessimiste du péché originel, cause du mal et de la mort, n'apparaît encore que dans les Apocryphes, c'est-à-dire dans la littérature « à côté » de certains cercles plus ou moins contaminés par les idées hellénistiques et orientales et qui ne reflètent pas les idées officielles. C'est à ces courants presque souterrains que s'est ali-

menté le christianisme naissant, et d'abord Paul, qui est hanté par le fantôme du péché et qui est décidément fort peu le disciple des rabbins.

Il est vrai que la littérature rabbinique ne nous a conservé que de rares vestiges des idées religieuses de la Judée aux environs de l'ère chrétienne. Mais on peut expliquer cette rareté de renseignements par des suppressions volontaires, souteuir, par exemple, que la conception du péché originel aura été refoulée et éliminée par réaction contre le christianisme, qui s'en était emparé. Quel est donc, sur cette question, l'enseignement des rabbins à partir du IIe siècle?

Les allusions qu'on relève dans les textes tannaïtiques sont plutôt des explications ingénieuses et des réparties spirituelles, qu'il faut prendre *cum grano salis* (v. aussi j. *Sabb.*, 5 *b*). Un seul texte tranche sur les autres : d'après R. Yohanan, le serpent infecta Eve d'une souillure (זוהמא) qui disparut pour les Israélites quand ils reçurent la Loi (*A. z.*, 22 *b* et parall.). A ce dire le Talmud oppose celui d'Abba b. Cahana, pour qui cette souillure disparut après Jacob. M. L., qui rapproche זוהמא du verbe זהם employé dans des textes juridiques pour désigner une tare congénitale entachant la condition civile d'une personne, croit que R. Yohanan expliquait ce mot par « mauvaise odeur physique » seulement et il suppose que ce rabbin ne comprenait plus le propos qu'il répétait et qui serait le résidu d'une conception archaïque. Mais pourquoi R. Yohanan n'aurait-il pas connu le sens d'un terme que ses collègues entendaient bien? Ne pourrait-on pas admettre que pour lui la tare morale des païens était décelée par la mauvaise odeur que leur corps répandait? — Dans *Sabb.*, 82 *a* (R. Hisda ou Rabina), רוח זוהמא est opposé à רוח ריחה.

Quoi qu'il en soit, voilà bien un texte qui parle non seulement du péché originel, mais aussi de sa transmission à la postérité d'Adam. Seulement, c'est un texte isolé. Il est bien question par la suite des conséquences désastreuses de la désobéissance du premier homme, mais on le punit aussi pour les fautes de ses descendants. D'autres fois même, les aggadistes, paraissant oublier le récit de la Genèse, considèrent la mort comme prédestinée dans le plan du monde et nécessaire à son économie. D'après une autre conception, c'est Abraham qui répare l'œuvre gâtée par Adam; c'est surtout la Révélation qui efface les suites du péché, fait disparaître pour un temps la mort et le mauvais penchant. Enfin, l'optimisme des rabbins et leur foi en la justice divine apparaissent dans la tendance à noircir les héros de l'histoire sainte, pour expliquer leurs malheurs et leur mort, car, comme dit R. Ammi, « il n'y a pas de mort sans péché ».

Ces mêmes sentiments, qui dérivent au fond de l'idée monothéiste, doivent expliquer pourquoi les aggadistes n'ont pas, comme la Sapience et comme l'Apocalypse, confondu le serpent avec le Diable. Quoique ce dernier occupe une grande place dans la littérature rabbinique, il ne figure jamais à propos du péché originel. On allègue, il est vrai, les Pirkê R. Eliézer (ch. XIII-XIV), mais ce Midrasch du VIIIe siècle a subi des influences chrétiennes et musulmanes et M. L. se refuse à croire qu'il reprenne directement la vieille tradition juive. — Semblablement, les rabbins évitent de mettre en relation avec Adam les anges rebelles, dont ils parlent peu et surtout pour les « humaniser ». Enfin, c'est pour éviter le dualisme qu'ils affaiblissent le pouvoir du mauvais penchant, qui n'entache pas la pureté originelle de l'homme. C'est la pensée qui inspire Simlaï dans sa description de la vie du fœtus (*Nidda*, 31 *b*. Déjà L. Löw, *Die Lebensalter*, p. 66, croit que Simlaï voulait protester contre le dogme chrétien et même contre l'opinion de R. Yohanan). Ainsi, les rabbins ont rejeté la conception du péché originel non seulement parce

qu'elle heurtait la croyance monothéiste et la foi en la justice divine, mais aussi à cause de la faveur avec laquelle le christianisme l'avait accueillie.

On nous pardonnera d'avoir analysé aussi longuement cette étude ; elle est si pleine et si concentrée qu'il est difficile de la résumer. Substantielle comme elle est, elle déborde encore le sujet : outre qu'elle met en lumière certaines tendances de l'Agada, l'esprit de l'exégèse et de la théologie rabbiniques, elle doit confirmer deux thèses favorites de M. I. Lévi (v. déjà *Revue*, XVIII, 89). L'une se rapporte à la réaction du christianisme sur le judaïsme : certaines conceptions et pratiques, pour avoir été accueillies par le christianisme naissant, sont devenues suspectes aux juifs orthodoxes. L'autre est d'ordre littéraire, quoiqu'elle touche encore à l'histoire des idées : c'est que les parties des Pirkê R. Eliézer ou de la Pesikta Rabbati (pour ne rien dire de la Vie d'Adam, qui est d'origine chrétienne) qui ne sont pas tirées du Talmud sont venues aux auteurs par l'intermédiaire des sectes chrétiennes et des musulmans. — Si l'on veut mesurer combien la critique et la méthode sont nécessaires dans ces sortes de recherches, on pourra comparer les résultats de cette étude à ceux de Weber ou de Bousset, ou encore à ceux des monographies de Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis Christus*, 1905, et de S. Levy, *Jewish conceptions of original sin*, dans le *Jews' College Jubilee Volume*, 1906, p. 211-221 (cf. aussi I. Abrahams, dans *J. Q. R.*, XVI, 583 et s.).

Le Rapport qui suit le travail de M. L. contient une courte notice biographique sur Albert Réville (mort le 25 oct. 1906) ainsi que les discours prononcés sur sa tombe par feu Hartwig Derenbourg et par M. F. Picavet. Dans le rapport sur les conférences de l'exercice 1906-1907, nous relevons les cours de MM. Maurice Vernes (Religions d'Israël et des Sémites occidentaux) et Israël Lévi (Judaïsme talmudique et rabbinique). On nous saura gré de reproduire en partie le résumé de ce dernier cours, d'autant plus que les indications qu'il contient rejoignent le travail que nous venons d'analyser : « 1re conférence : *Les récits bibliques dans le Midrasch.* — Raisons des transformations et additions que ces récits reçoivent dans la littérature midraschique, écho des prédications et des spéculations exégétiques et théologiques : désir de résoudre les difficultés et les contradictions que présentent les textes bibliques, de combler les lacunes, etc. C'est la première forme de l'exégèse et l'apparition de l'esprit critique. Ces fragments d'homélies et de commentaires, où s'enferme le génie du peuple juif après la clôture du canon, sont une mine de renseignements sur les idées religieuses du temps, chez les rabbins comme dans le peuple... On y a relevé le contraste des conceptions suivant qu'elles sont antérieures ou postérieures au triomphe du christianisme... 2e *conférence :* Explication de la *Pesikta Rabbati*, Midrasch cité souvent comme témoin des conceptions eschatologiques en faveur au 1er siècle de l'ère chrétienne. Il a été constaté qu'à partir du chapitre 26, l'auteur s'abandonne à sa fantaisie, compose lui-même des commentaires homilétiques et se sert de certains apocryphes, inconnus d'autres Midraschim, que c'est justement dans ces chapitres, où sa main se révèle par le style comme par les idées, que se rencontrent les passages dont on veut faire état pour éclairer la première théologie chrétienne. Écrit au IXe siècle, dans le midi de l'Europe, ce Midrasch est une preuve de l'action exercée par les idées régnantes sur les juifs de cette région. Il est en même temps un des premiers monuments de la renaissance de l'hébreu au moyen âge ».

Lévi (I.). Manuel de lecture hébraïque. Nouvelle édition refondue et augmentée. Paris, Durlacher, 1906 ; in-8° de 31 p. 0,60.

Levin (M.). Lehrbuch der biblischen Geschichte und Literatur. 4. durchaus verb. Auflage. Berlin, Calvary, 1907; in-8° de 254 p. av. une carte de la Palestine. M. 2.

Lévy (Isaac). Petite histoire sainte à l'usage des jeunes israélites. Neuvième édition. Paris, Librairie Durlacher, 1907; in-12° de 248 p.

Il y a des livres qui, sans cesse réédités, font sans cesse sentir du doigt une lacune.

[Lévy (L.-G.)]. כְּנָפַיִם לָאָרֶץ Des ailes à la Terre, Prières. Paris, Union libérale israélite et Librairie Durlacher, [1907]; in-8° de 146 p.

Il n'y a pas que le titre qui soit prétentieux dans ce livre de prières, qui est le rituel d'une communauté réformée de Paris. Exemples : « Entends le sanglot de ceux qui souffrent dans leur chair, dans leur esprit, dans leur cœur, verse-leur la manne nourricière du courage et de l'espoir. Que tous les désenchantés, les incompris, les ravagés de la vie, s'en viennent boire à la source de calme, de rajeunissement et de vaillance. » — « Dans leur détresse, les affligés tendent leurs mains suppliantes vers ta miséricorde. Semblables (*sic*) à la colombe de l'arche qui ne trouvait pas où se fixer, notre âme revient à Toi comme à son suprême abri. Pauvres mendiants de l'espérance, nous frappons en tremblant aux portes de l'éternité ». Si l'auteur s'est laissé aller à cette phraséologie, le traducteur, à côté de quelques jolies trouvailles d'expressions, n'a pas respecté la belle simplicité des prières hébraïques. גומל חסדים טובים est devenu : « Tu es la plénitude généreuse », ביעל גבורות « ô maître des forces universelles ». Le 1er vers et du Schema est traduit : « Écoute, Israël, l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est un ! », ce qui est un solécisme, l'hébreu ayant trois propositions. D'une manière générale, la physionomie du rituel a été profondément altérée. Sans même parler des amputations et des additions postiches exigées par la réforme dans les allusions au Messie et aux sacrifices, on a détaché du rituel traditionnel des lambeaux de prières (même le Schema et le Schemoné Esré n'ont pas été conservés intégralement), qu'on a arbitrairement déplacés ou agrémentés de versets bibliques. Voici l'ordre, si l'on peut dire, des matières : I. Prières introductives. II. Hymnes et exhortations (choix de psaumes et de tirades prophétiques). III. Plein-office. IV. Prières finales (?) : ובכן תן פחדך, השכיבנו, עלינו, etc. V. Office du vendredi soir. VI. Office du samedi matin (ce qui précède est pour le dimanche). VII. Sentences. Le titre a raison : c'est un rituel en l'air.

Lévy (L.-G.). V. *Office d'inauguration*.

[Levylier (R.)]. Notes et documents concernant la famille Cerfbeer, recueillis par un de ses membres; 3e partie. Paris, Plon-Nourrit, 1906. in-4° de 230 p. + portraits, planches et tableaux généalogiques.

Les deux premières parties (signalées dans la *Revue*, XLVI, 292 et LIII, 141) étaient respectivement consacrées à Cerfbeer de Médelsheim et à ses fils. C'est maintenant que l'auteur s'avise (p. 2, n. 2) que son aïeul, qu'il appelle, par une exagération naturelle sous sa plume, « le personnage le plus important de son milieu et de son époque », a joué un rôle quelques années avant la Révolution dans la question des Juifs d'Alsace et qu'il y aurait lieu de rechercher la correspondance qu'il entretint à ce propos avec les syndics juifs. Il y aurait lieu, en effet. Autre remarque rétrospective : les deux portraits publiés dans le 1er volume comme étant ceux des femmes de Cerfbeer ont été,

d'après l'*Errata*, mal identifiés ; le premier serait celui d'une bru, le second celui de la mère de Louis Ratisbonne.

Cette troisième partie est consacrée presque entièrement au grand-père de l'auteur, au colonel Max Cerfbeer, né en 1792, mort en 1874 (p. 199, l. 6, lire : 1874). Nous avons parcouru les livres I à IV : Cerfbeer en activité de service ; C. homme politique il fut élu député de Wissembourg en 1842 et réélu en 1843) ; C. publiciste militaire (réimpression d'un rapport et d'une brochure) ; C. co-administrateur du Gymnase (pendant son passage à ce théâtre, il fut en relations avec des hommes de lettres, des acteurs et des journalistes, notamment avec Scribe). Mais nous étions attiré surtout par le livre V : Cerfbeer président du Consistoire (1846-1871). Notre curiosité a été déçue : ce chap. est le plus court de tous et ne contient aucun renseignement, aucun document inédit. L'auteur avoue qu'il n'a pas dépouillé les procès-verbaux du Consistoire. Et pourtant il eût été intéressant de fixer la physionomie de ce président du Consistoire central qui, élu en 1836 en remplacement de son frère Alphonse, conserva ce poste jusqu'à la perte de l'Alsace-Lorraine, harangua Louis-Philippe et installa deux grands-rabbins de France (c'était du temps où les présidents de consistoires donnaient des leçons de libéralisme aux rabbins). A propos de l'incident de 1867, l'auteur exprime son opinion, une opinion assez singulière, sur la réforme cultuelle (p. 184-5). — Le livre VI (Cerfbeer intime) nous introduit dans l'intérieur de C. et nous fait connaître quelques belles lettres qu'il écrivit dans ses dernières années. — Ce volume, dont la dernière partie contient une biographie sommaire de l'intendant militaire Ed. Cerfbeer (1803-1878), est écrit comme les précédents avec sentiment et chaleur. Les portraits sont fort beaux.

Nous connaissons de cet ouvrage grâce au dépôt légal qui en a été fait à la Bibliothèque Nationale. Tout en rendant hommage à la délicatesse de l'auteur, qui n'a pas voulu mettre dans le commerce une biographie de famille, nous le prions d'en offrir quelques exemplaires aux bibliothèques d'histoire juive.

On trouve quelques renseignements sur différentes branches de la famille Cerfbeer dans Dietz, *Stammbuch der Frankfurter Juden* (Francfort, 1907).

Lidzbarski (M.). Altsemitische Texte. Erstes Heft : Kanaanäische Inschriften (Moabitisch, Althebraïsch, Phönizisch, Punisch). Giessen, Töpelmann, 1907 ; in-8° de 64 p. et 8 grav. M. 2.

Le maître de l'épigraphie sémitique commence à publier les principales inscriptions à l'usage des étudiants. Les textes sont transcrits en caractères hébreux — quelquefois des fac-similés y sont joints — et accompagnés d'un commentaire succinct, mais substantiel. De petites remarques introductives renseignent sur l'origine de chaque inscription et sur l'essentiel de la littérature. La collection est divisée en petits cahiers, afin d'être plus abordable (peut-être le prix est-il encore trop élevé). Ce premier fascicule contient l'inscription de Mêscha, celle de Siloé et une trentaine d'inscriptions phéniciennes et puniques. La compétence de l'auteur nous dispense d'insister sur les mérites de cette publication, qui est certainement appelée à rendre de grands services dans l'enseignement. Naturellement on peut toujours discuter sur des points de détail ; on trouvera dans la *Revue critique* de 1907, p. 101-106, une assez longue critique qui n'aurait pas besoin d'être signée de M. Clermont-Ganneau pour être de lui.

Lieger (P.). Quæstiones Sibyllinæ. II. Sibylla Hebræa sive de libri III ætate et origine. Programme. Vienne, 1906 ; 43 p.

Lindl (E.). Die Bedeutung der Assyriologie für das Alte Testament und

unsere Erkenntnis der altorientalischen Kultur. Vienne, Mayer et Cᵒ, 1906 ; in-8° de 19 p. M. 0,50. (Vorträge und Abhandlungen herausg. von der Leo-Gesellschaft, 27).

Liszt (Fr.). Das Problem der Kriminalität der Juden. Giessen, Töpelmann, 1907 ; gr. in 8° de 11 p. M. 0,50. (Tirage à part de la « Festschrift der juristischen Fakultät der Universität Giessen ».)

La criminalité générale chez les juifs d'Allemagne est sensiblement meilleure que chez les chrétiens ; elle présente des sautes pendant la période de 1882 à 1901 ; elle est extraordinairement favorable pour certains délits, extraordinairement défavorable pour certains autres. Cette différence ne tient pas uniquement aux professions exercées par les Juifs. — Cette courte étude, provoquée par l'ouvrage de Wassermann (v. plus loin à ce nom), se termine par ces belles paroles : « Si les passions des partis se sont emparé de cette question, cela doit exciter la science à en entreprendre l'étude sans amour et sans haine — si ce n'est l'amour de la vérité et la haine de son travestissement. » L'auteur est professeur de droit à Berlin.

Löhr (M.). Die Klagelieder des Jeremias, übersetzt u. erklärt. 2 Aufl. Göttingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1907 [1906] ; in 8° de xvi + 32 p. (Hand-Kommentar zum Alten Testament de Nowack, III, ii, 2.)

Löhr (M.). Volksleben im Lande der Bibel. Leipzig, Quelle et Meyer, 1907 ; in-8° de iv + 134 p., ill. M. 1. (Wissenschaft und Bildung, 7.)

Lörge (M.). אלמקאלה פי אלמבכלות. Die Speisegesetze der Karäer von Samuel el Magrebi nach einer Berliner Handschrift im arabischen Urtext herausg. unt mit deutscher Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen versehen. Berlin, Lamm, 1907, in-8° de 78 (trad.) + 24 (texte) p. M. 3.

Samuel b. Moïse b. Josué el-Magrébi est un rabbin et médecin caraïte qui vivait au Caire au xvᵉ siècle. Son principal ouvrage est un Séfer ha-Mitzvot en arabe, dont plusieurs parties ont déjà été publiées. M. L. édite et traduit la septième, qui traite des lois alimentaires. Dans l'Introduction il donne quelques détails sur le style de l'auteur et sur l'orthographe du manuscrit (Ms. Berlin, Or. oct. 351). Ensuite vient l'annotation, qui fournit surtout des rapprochements intéressants avec les Rabbanites et avec les autres auteurs caraïtes. Ces remarques auraient dû, d'autant plus qu'elles signalent parfois des particularités du texte, être placées au-dessous de l'original ou de la traduction. Le rejet des notes à la fin du texte n'est recommandable que dans les ouvrages destinés au grand public.

Le traité de Samuel el-Magrébi ne se distingue ni par l'intérêt ni par l'originalité. Il ne cite guère que Jacob b. Joseph Kirkisâni (ch. v et xvi), Abou Saïd et « le médecin éprouvé » c.-à-d. Yéfet b. David (v), Salomon ha-Naci, R. Israël ha-Dayyan ha-Magrébi, R. Yéfet (xiii). Autant que nous pouvons en juger, le travail de M. L. est consciencieux et, tout en l'engageant à diriger ses études vers les anciens caraïtes, qui sont plus intéressants que les épigones et dont beaucoup d'ouvrages sont encore inédits, nous le remercions de nous faire connaître un chapitre de la halacha caraïte définitivement fixée.

Lorrain (Jean). L'Aryenne. Paris, Ollendorff, 1907 ; in-18 de 287 p.

Roman.

Lotz (W.). Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeit-

sagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. Leipzig, Deichert, 1907 ; in-8° de IV + 73 p. M. 1,50.

LÖWENTHAL (A.). Das Buch des « Ewigen Lebens » und seine Bedeutung in der Literatur des Mittelalters. Francfort, Kauffmann, 1907 ; in-8° de 12 + 7 p. M. 1. (Tirage à part de la *Festschrift Feilchenfeld.*)
Voir à *Festschrift.*

LUDWIG (A.). Die Auffindung der Torah im Tempel zu Jerusalem unter Josia König von Juda. Prague, 1906 ; 11 p. (Sitzungsberichte der böhm. Gesellsch. d. Wissenschaften).

LUDWIG (K.). De Psalmis delectis emendacius ac metrice edendis. Programme. Leipzig, G. Fock, 1907 ; in 8° de 13 p. M. 1.

LÜTGERT. Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. Halle, 1906 ; in-4° de 24 p.

LUZZATO (M. Ch.). מסלת ישרים, Lebensführung der Redlichen. Mit einer neben dem Text befindlichen deutschen Uebersetzung von O. Sachariasohn. 2. verb. Aufl. nebst hebr. Gedichten von M. Ch. L. nach einer Handschr. zum ersten Male ediert. Francfort, Sänger et Friedberg, 1907 ; in-8° de 246 p. M. 3,50.

LYNN (W.-T.). Bible chronology. 2e éd. Londres, Bagster, 1905 ; in-8° de 102 p. 1 s.

MACALISTER (A.-S.). Bible side-lights from Mound of Gezer. Record of excavation and discovery in Palestine. Londres, 1906 ; in 8° de 244 p.

MACKINTOSCH (C.-H.). Notes on the five Books of Moses. Londres, Morrish, 1905 ; in-8° de 300 p. 1 s.

MACLER (G.). Les grandes traditions primitives à Babylone et dans la Bible Essai sur les premiers récits de la Genèse au point de vue historique et religieux. Thèse. Genève, impr. Romet ; in-8° de 93 p.

MAIMON (Salomon). Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben v. K. P. Moritz, in 2 Teilen, 1792. Berlin, L. Lamm, 1907 (anastatischer Neudruck).

[MAÏMONIDE.] Mose b. Maimûnis Mischnah-Commentar zu Traktat Kethuboth. Abschn. IX-XI. Arabischer Urtext auf Grund von 2 Handschriften zum erstenmale herausgeg. mit verb. hebräischer Übersetzung, Einleitung, deutscher Übersetzung nebst krit. u. erläut. Anmerkungen, von L. Nebenzahl. Thèse. Berne, 1905 ; in-8° de 55 p.

[MAÏMONIDE.] Maimonides' Kommentar zum Traktat Edujot, Abschnitt V u. VI. Zum ersten Mal im arabischen Urtext herausg. mit verbesserter hebräischer Uebersetzung, Einleitung, deutscher Uebersetzung nebst kritischen u. erläuternden Anmerkungen v. A. Garbatti. Berlin, Poppelauer, 1906 ; in-8° de 40 + 19 p. M. 2.

[MAÏMONIDE.] Moses Maimonides' Kommentar zum Mischnah-Traktat Nasir

(Abschn. I-IV). Arabischer Text nach zwei Handschriften zum ersten Male herausg. unter Beifügung der verbesserten hebr. Uebersetzung des Jakob ibn Abbâs von F. Weiss. Thèse. Berlin, Lamm, 1906; in-8° de 22 + 26 p. M. 2.

[Maïmonide.] Mose ben Maimun's Commentar zur Mischnah. Traktat Sanhedrin, in neuer hebr. Uebersetzung aus dem arabischen Urtext mit prüfenden und erläuternden Anmerkungen v. M. Gottlieb. Hanovre, Berliner, 1906; in-8° de x + 104. p. M. 2,50.

[Maïmonide.] Mose ben Maimûni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kapit. v-x). Arabischer Urtext mit hebräischer Uebersetzung, Einleitung, deutscher Uebersetzung, nebst kritischen und erläuternden Anmerkungen von I. Lewy. Berlin, Poppelauer, 1907; gr. in-8° de 67 + 37 p. M. 2,50.

Mangenot (E.). L'authenticité mosaïque du Pentateuque. Paris, Letouzey et Ané, 1907; in-12° de 334 p. 3,50.

Exposé et commentaire des décisions de la Commission biblique.

Marcus (A.). Die moderne Entwickelungstheorie in der jüdischen Wissenschaft. Vortrag. Hamburg, S. Marcus, [1907]; in-8° de 17 p.

Le sujet n'est pas traité. Après avoir tracé l'histoire des théories évolutionnistes, le conférencier s'en prend à Darwin et à Haeckel, qu'il démolit à coup de citations et d'injures. Après quoi, il montre que la véritable théorie est enclose dans les קל"ח פתחי חכמה de M. H. Luzzato (que les aïeux de ses auditeurs ont excommunié), où il a « lancé le premier dans le monde » les lois de la sélection naturelle et de la mutation des espèces. — Il paraît que c'est le gaon de Vilna qui a reçu la plupart des écrits de Luzzato (p. 12).

Il est pénible de penser que cette conférence, parsemée de plaisanteries de mauvais goût (p. 6, 13, etc.) et de critiques déplacées à l'adresse de « notre cher Graetz » (p. 4, de Wellhausen, « qui ne peut prétendre à la moindre valeur scientifique » (p. 8), a été prononcée dans une société « pour la culture de la vie juive ».

Marr (B.). Altjüdische Sprache, Metrik und Lunartheosophie. I. Theil: Betonung, Metrik, Einzel-Beispiele, Psalm 1 bis 6, Exodus 15, Deborahlied, Lied der Sulamith. Dux, Scheithauer, 1907; gr. in-8° de 117 p. M. 2,50.

Marti (K.). Geschichte der israelitischen Religion. 5 verb. und verm. Aufl. von Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strasbourg, F. Bull, 1907; in-8° de x + 358 p. M. 4,40.

Marti (K.). The religion of the Old Testament. Its place among the religions of the nearer east. Transl. by G.-A. Bienemann. Londres, Williams et Norgate, 1907; in-8° de 262 p. 4 s., 6 d.

Martin (Abbé Jules). Philon. Paris, Alcan, 1907; gr. in-8° de 303 p. (Les Grands philosophes, collection dirigée par Clodius Prat).

V. t. LV, p. 37 et suiv. — Ce livre est au-dessous de ce qu'on pouvait attendre aujourd'hui d'un historien de la philosophie étudiant le penseur judéo-alexandrin. Les études philoniennes ont été renouvelées en ces der-

nières années et la bibliographie de M. M. est en retard de quelque dix ans. Il écrit qu' « une édition définitive reste encore à faire » (p. 4, n. 4). Elle est en train de se faire, en Allemagne, il est vrai. Pour la critique, M. M. en est resté au livre de Herriot, qui remonte à 1898, et il ajoute : « Depuis cette date, et jusqu'aujourd'hui, il a été publié sur Philon un fort grand nombre de travaux » (p. 295). Hélas, oui ! Un critique italien a écrit dans le *Rinnovamento*, la revue moderniste (1907, 208-218), que le Philon de M. Martin est inférieur même à celui de M. Herriot. C'est faire injure à M. Herriot, qui a *compris* son auteur, tandis que M. Martin trouve indifférentes les questions de l'authenticité du traité *De la vie contemplative* (il ne connaît pas les études de Massebieau, Derenbourg, Ohle, Cohn, Wendland, ni l'édition critique de Conybeare) et du traité *de l'Éternité du monde* (il ne connaît pas l'édition critique de M. F. Cumont) et porte des jugements dont voici un échantillon : « Philon n'ignore pas absolument la Trinité (!). Il a, s'il est permis de dire, une théorie du Verbe, mais une théorie bien embrouillée ; et il a aussi, avec plus d'embrouillement (*sic!*) encore que pour le Verbe, une théorie sur ce qu'il nomme les *puissances* de Dieu. » (P. 57.) — Il ne dit rien de l'influence de Philon, qui est un fait capital dans l'histoire de la philosophie et qui est nécessaire à l'intelligence de la pensée de Philon. Il ne recherche pas davantage les sources de cette pensée : la « diatribe » stoïco-cynique et le Midrasch juif. Sur l'allégorisme chez les Juifs, il a une vingtaine de lignes inexactes (p. 35-36) et s'il connaît, ou du moins s'il cite Siegfried, il ne connaît pas Ritter et il cite plutôt... Huet et Grotius. Nous n'insistons pas, pour ne pas recevoir de papier timbré ; nous songeons à la recension fort juste, dans les deux sens du mot, de M. J. Lebreton, dans la *Revue de philosophie* (1er déc. 1907, p. 605-609) et à la réplique, doublement procédurière, de M. Martin (*ibid.*, janvier 1908, pp. 56-60).

Mautner (J.) et Kohn (S.). Biblische Geschichte und Religionslehre für die israelit. Jugend an Bürgerschulen. 3. Heft. 2. Aufl. Vienne, A. Pichler, 1906, in-8° de 112 p. et 1 carte. — (Le même ouvrage) an Volksschulen. 1. Heft. 3. Aufl. ; in-8° de 67 p., av. gravures et 1 carte.

Maybaum (S.). Predigten und Schrifterklärungen. Dritter Teil. Berlin, chez l'auteur, rabbin à Berlin, 1907 ; in-8° de XVIII + 268 p.

La première partie a paru en 1892 ; la seconde en 1894. La présente contient vingt-quatre sermons ou explications homilétiques sur les sections sabbatiques de l'Exode, du Lévitique et des Nombres (jusqu'à Korah) et, sous forme d'appendice, quatorze discours de circonstance prononcés de 1896 à 1906. La plus grande partie de la préface contient un éloge funèbre de feu Mme Maybaum par M. Holtzman. — M. Maybaum, qui a pris récemment sa retraite, passe pour être le meilleur représentant de la chaire israélite en Allemagne ; il professe un cours d'homilétique à la « Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums » et est l'auteur d'une Homilétique juive.

Mc Kim (R.-H.). The problem of the Pentateuch : an examination of the results of the higher criticism. Londres, Longmans Green and Co, 1906 ; in-12° de XVII + 136 p. 3 s., 6 d.

Melander (H.). Jerusalems dolta tempelskatter och deras gömställe. En undersökning. Stockholm, Ekman, 1907 ; in-8° de 133 p. Kr. 2.

Mémain. Le calendrier hébreu avant la ruine de Jérusalem (70 de l'E. C.).

Paris, Féron, 1906; gr. in-8° de 16 p. à 2 col. (Tirage à part du Cosmos).

MENDELS (J.). De joodsche gemeende te Groningen. Groningen, Erven B. van der Kamp, 1906; in-8° de VIII + 93 p. et 2 photogravures.

MERX (A.). Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführung fur Laien. Tubingue, Mohr, 1907; in 8° de 160 p. M. 1. (Religionsgeschichtliche Volksbücher f. die deutsche christliche Gegenwart, II, 3).

MEYENBERG (A.). Ist die Bibel inspirirt? Lucerne, Räber u. Co, 1907; in-8° de 144 p. M. 1,70 (Brennende Fragen, 3).

MAURICE LIBER.

(*A suivre.*)

Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz aus dem literarischen Nachlasse derselben herausgegeben, von A. BERLINER. Francfort, Kauffmann, 1907; gr. in-8° de 9 + 90 pp. (Tirage à part du « Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft », IV.)

Il est peu de savants dont les ouvrages, après cinquante ans écoulés, puissent inspirer autant de sécurité que Zunz. On sent que, chez lui, les substructions de l'œuvre sont si solidement établies qu'on a confiance en lui même quand il n'indique pas ses références, parce qu'on sait qu'il s'appuie alors sur ses recherches personnelles ou sur les communications de ses deux amis, Rapoport et Heimann Joseph Michael. — Michael était bibliophile et bibliographe; il possédait un très grand nombre de manuscrits et d'imprimés et, ce qui vaut mieux, il les étudiait et, ce qui est plus rare, il en faisait profiter autrui. Zunz et lui s'étaient connus enfants à Hambourg. Zunz le revit en 1832 et travailla un mois entier dans sa bibliothèque. Revenu à Berlin, il engagea avec lui une correspondance assez régulière. Il conservait avec soin les lettres qu'il recevait; à la mort de son ami, il reprit celles qu'il lui avait adressées. M. Berliner les a retrouvées, au nombre de 60, dans ses papiers. En publiant cette correspondance, qui commence au lendemain de l'apparition des *Gottesdienstliche Vorträge* (1832) et s'arrête à la veille de la publication du *Zur Geschichte* (1845), il nous initie en quelque sorte au travail intime de Zunz, il nous fait assister à la préparation et à l'élaboration de ses ouvrages. Nous voyons le grand savant mettre à contribution la bibliothèque et l'érudition de son ami (comme il faisait avec Luzzatto), s'informer de ses acquisitions bibliographiques, le tenir au courant des nouvelles littéraires, et même lui faire des confidences. Les premières lettres sont remplies de doléances; le fondateur de la science juive est sans ressources et sollicite avec insistance un emploi de 25 marks par semaine. Il finit

par trouver un poste à Prague. Mais la bonne fortune dure peu. « Mes opinions et mes principes, écrit-il bientôt, s'accordent mal avec l'état politique et religieux des gens d'ici. Il vaut mieux que je m'en aille. Je ne saurais me soumettre à Messieurs les rabbins et administrateurs de la communauté. Je puis employer mon temps plus utilement qu'à jouer la comédie » (p. 39). — Au milieu de ses déboires, il s'afflige sur le sort de son ami Rapoport, malheureux comme lui et, de plus, persécuté, à l'étroit dans son milieu arriéré, empêché de donner toute sa mesure. « Je me résignerais à tout si je savais que notre cher Rapoport est pourvu, et pourvu auprès de vous. Combien nous y gagnerions tous! Je pense à lui plus qu'à moi-même » (p. 10). Zunz pense encore moins à lui-même qu'à ses travaux. « La vie est courte, la science est infinie », écrit-il (p. 34), et encore : « La vie s'enfuit rapidement ; seules les relations sociales et l'activité en commun méritent la peine qu'elles coûtent » (p. 53), ou bien : « à quoi bon notre vie si brève, si rien n'en reste pour le monde? » (p. 84) — S'il y a de l'amertume et de la mélancolie, il y a aussi de l'esprit dans ces lettres. « J'ai interrogé là-dessus cinq savants, c'est-à-dire cinq ignorants » (p. 11). Il appelle Biesenthal un משומד לתיאבון (p. 48) et Carmoly רבינו נבל הכרמלי (p. 68). — Quant à Michael, s'il ne répond pas toujours à son ami, qui sait le lui représenter avec dignité, il est fort obligeant ; et, s'il ne comprend pas toujours le motif de la curiosité de Zunz, il satisfait pourtant à ses demandes. Il aime à faire les honneurs de sa bibliothèque — le tour du propriétaire ; il ne se fait pas prier pour énumérer ses acquisitions, et ces renseignements sont utiles pour l'histoire de sa collection de manuscrits hébreux, actuellement à la Bodléienne.

Au surplus, le butin scientifique n'est pas très considérable, et il ne fallait pas s'attendre à des révélations, les matériaux ayant été utilisés par Zunz dans ses différents ouvrages. M. Berliner n'a pas dressé d'index, « pour ne pas ravaler cette publication au rang d'un répertoire ». Ne soyons pas plus royaliste que le roi et indiquons seulement les passages essentiels : observations sur la Biographie de Saadia par Rapoport, p. 3-4 ; légende relative à Hanoucca, p. 8. ; manuscrits et imprimés achetés par Michael, p. 13-15 ; 18-21, 27-28, 83 ; *Yalkout*, éd. de Salonique, p. 24 ; *Ében Bohan*, ouvrage de controverse par Schemtob b. Isaac b. Schaprout, p. 26 ; אגרת הוכוח, p. 28-31 ; notes sur les *Gottesd. Vorträge*, p. 38-39 (Z. ne paraît pas en avoir tenu compte) ; imprimeurs juifs de Prague, p. 41-42, 46 47 (utilisé dans *Z. G.*) ; *Aboda* de Salomon ha-Babli, p. 51 ; observations sur les *Analekten* de Zunz (dans la *Jüdische Zeitschrift* de Geiger), p. 54-55, 88 ; le nom « Parnès », p. 67, 69 (Zunz a utilisé ces renseignements dans sa liste, *apud* Benjamin de Tudèle, éd. Asher, II, 40-41) ; auteurs cités dans les poèmes de Salomon Bonfed, p. 77 ; Hillel (b. Eliakim), disciple de Raschi, p. 85, 86. — M. Berliner a fait précéder les lettres de quelques remarques, comme elles lui venaient (p. 5-9). Notons aussi, au hasard de la lecture : p. 4, sur le commentaire du Cantique attribué à Saadia, v. Poznanski dans *Monatsschr.*, LI, 718-9 ; p. 7, la trad. hébraïque des *G. V.* fut faite par David Caro de Posen (v. sur lui *Jew. Encyclop.*, III,

582; ajouter à la bibliographie Ph. Bloch dans *Jubelschrift Graetz*, p. 213 et s.) ; le ms. autographe, avec des notes de la main de Zunz, est à la Bibliothèque de l'Alliance israélite (Catalogue Schwab, n° 106) ; p. 26, sur Schemtob b. Isaac Schaproût, v. I. Lœb, dans *Revue*, XVIII, 219-226 ; p. 54 (cf. p. 61) ; sur Moïse de Roquemaure, v. Gross, *Gallia*, 629-630 ; p. 79, sur la copie des Consultations de Hayyim Or Zaroua, v. *Revue*, LIII, 267 ; p. 83, Yakar est de Vienne dans le Dauphiné, v. Gross, 193-194.

Les lettres écrites, sauf une seule, en écriture hébraïque cursive, sont en allemand mêlé d'hébreu. Zunz est tout à fait maître de sa plume ; Michael manie moins bien l'allemand, mais son hébreu est meilleur. Un certain nombre de fautes d'impression sont restées dans le texte, mais elles sont faciles à corriger. L'éditeur mérite toute notre reconnaissance pour avoir publié ces lettres, matériaux utiles et à l'histoire de la littérature juive et à la biographie d'un de ses plus illustres représentants.

M. Liber.

Le gérant :
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Berto (Paul). Ce que l'on sait actuellement sur la topographie de l'ancienne Jérusalem 169

Chapira (B.). Documents provenant de la Gueniza du Caire 233

Crémieux (Ad.). Un établissement juif à Marseille au XVIIe siècle (*suite et fin*) 99

Darmesteter (Arsène). Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible (*suite et fin*) 70

Elbogen (I.). La récitation du Schema et de la Haftara 222

Gross (Henri). La famille juive des Hamon; contribution à l'histoire des Juifs en Turquie 1

Heller (Bernard). La légende judéo-chrétienne du compagnon au Paradis 198

Krauss (S.). Divisions territoriales en Palestine 27

Lévi (Israël). Le temple du Dieu Yahou et la colonie juive d'Éléphantine au Ve siècle avant l'ère chrétienne (*fin*) 161

Poznanski (Samuel). Nouveaux renseignements sur Abou-l-Faradj Haroun ben al-Faradj et ses ouvrages 42

Schwab (Moïse). Deux épitaphes judéo-arabes 243

Wellesz (J.). L'auteur du commentaire anonyme des Chroniques 228

NOTES ET MÉLANGES.

Heller (Bernard). Le Mischlé Sindbad, source méconnue du fabliau de Constant du Hamel 125

Kamenetzky (A. S.). I. אשכולות (*Sota, 47 a*) 248

II. Encore quelques remarques sur les deux lettres de l'époque du dernier Exilarque 254

Krauss (S.). Note sur le nom divin de vingt-deux lettres et sur le démon de l'oubli 251

Lévi (Israël). Encore un mot sur les écritures japhétiques d'après le Midrasch Hagadol 249
Reinach (Théodore). Note sur Josèphe 124
Schwab (Moïse). Documents provenant de la Gueniza du Caire 127

CORRESPONDANCE.

Lettre de M. Théodore Reinach 131

BIBLIOGRAPHIE.

Liber (Maurice). I. Revue bibliographique (année 1907) ..... 132 et 257
II. ספר מסעות של ר׳ בנימן ז״ל. The Itinerary of Benjamin of Tudela, critical text, translation and commentary, par M.-N. Adler 144
III. Kämpfende Geister im Judentum. Vier Biographien, par S. Bernfeld 151
IV. Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, par Martin Philippson. — The Reform Movement in Judaism, par David Philipson 154
V. Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz aus dem literarischen Nachlasse derselben herausgegeben, von A. Berliner 316
Schwab (Moïse). Amato Lusitano. A sua vida e a sua obra, par M. Lemos. 147

Table des matières 319

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.56

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY